بحث رقم 50

أسس ومجالات التكامل المعرفي بين علمي العقيدة، وأصول الفقه، باب المنطوق والمفهوم أنموذجاً

الدكتور تميم بن عبد العزيز القاضي

الأستاذ المساعد في قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة بكلية الشريعة، جامعة القصيم

ملخص البحث.

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، أما بعد، فهذا البحث ينطلق من حقيقة وحدة الشريعة الإسلامية في مصدرها، وأدلتها، وغايتها، محددا طبيعة العلاقة بين علومها، وتكاملها بالنظر لمقاصدها، ليلقي الضوء على التكامل المتحقق بين علمين جليلين: علم العقيدة، وعلم أصول الفقه، مبينا أسس تلك العلاقة وأوجهها، ومنهج سلف الأمة في تفعيلها، ثم الوقوف مع نموذج تطبيقي، تناولت فيه باباً من أبواب الأصول–وهو باب المنطوق والمفهوم– لبيان أثر قواعده في تفهم جملة من أدلة العقيدة ومسائلها، منتهيا إلى بيان الأثر الكبير للتفعيل الأمثل بين العلمين، واقتراح جملة من الوسائل المحققة لذلك التفعيل، وإشكالية الموضوع تكمن في تحديد الأسس المقررة لمبدأ العلاقة المعرفية بين العلوم الإسلامية(العقيدة وأصول الفقه أنموذجاً)، ثم بيان أوجه ومستويات التكامل المعرفي بين علمي العقيدة، وأصول الفقه، وكذلك الكشف عن منهج علماء الإسلام في إعمال القواعد الأصولية في الطرح العقدي، ويهدف بالتالي إلى بيان تلك الأسس المقررة لمبدأ العلاقة المعرفية بين العلوم الإسلامية(العقيدة وأصول الفقه أنموذجاً)، وتقرير أوجه ومستويات التكامل المعرفي بين علمي العقيدة، وأصول الفقه، مع استقراء منهج علماء الإسلام في إعمال القواعد الأصولية في الطرح العقدي، وتظهر أهمية البحث في إسهامه في تحقيق قضية الإفهام الاستدلالي في علم العقيدة، والكشف عن المنطلقات الراسخة لعقيدة أهل السنة، وكذا التعامل الأمثل مع باب النوازل العقيدة، وقد اعتمدت الدراسة على المنهج الاستقرائي، والاستدلالي التحليلي، وخلصت إلى نتائج كان من أهمها: ثبوت الصلة الوثيقة بين مسائل العقيدة الصحيحة بما صح من قواعد الأصول، وأن إعمال ما صح من قواعد الأصول في أدلة العقيدة لن يدل إلا على ما قام عليه معتقد أهل السنة والجماعة.

الكلمات المفتاحية: "أصول الفقه العقدي" "الاستدلال العقدي" "قواعد الاستدلال"

المقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، أما بعد،

فهذا البحث ينطلق من حقيقة وحدة الشريعة الإسلامية في مصدرها، وأدلتها، وغايتها، محددا طبيعة العلاقة بين علومها، وتكاملها بالنظر لمقاصدها، ليلقي الضوء على التكامل المتحقق بين علمين جليلين: علم العقيدة، وعلم أصول الفقه، مبينا أسس تلك العلاقة وأوجهها، ومنهج سلف الأمة في تفعيلها، ثم الوقوف مع نموذج تطبيقي، تناولت فيه باباً من أبواب الأصول–وهو باب المنطوق والمفهوم– لبيان أثر قواعده في تفهم جملة من أدلة العقيدة ومسائلها، منتهيا إلى بيان الأثر الكبير للتفعيل الأمثل بين العلمين، واقتراح جملة من الوسائل المحققة لذلك التفعيل.

محور البحث

1- أسس التكامل المعرفي بين علوم الشريعة، انطلاقاً من تحديد العلاقة الطبيعية بينها

2-بيان أوجه العلاقة والتكامل بين علمي(العقيدة) و(أصول الفقه)

3-منهج السلف في إعمال القواعد التأصيلية في الطرح العقدي

4-الأثر التأصيلي لباب المنطوق والمفهوم في فهم المسائل العقدية.

مشكلة البحث:

تتمثل مشكلة البحث في التساؤلات التالية

1- ما الأسس المقررة لمبدأ العلاقة المعرفية بين العلوم الإسلامية(العقيدة وأصول الفقه أنموذجاً).

2- ما أوجه ومستويات التكامل المعرفي بين علمي العقيدة، وأصول الفقه.

3- ما منهج علماء الإسلام في إعمال القواعد الأصولية في الطرح العقدي.

أهداف البحث:

يسعى هذا البحث لتحقيق الأهداف التالية:

1- بيان الأسس المقررة لمبدأ العلاقة المعرفية بين العلوم الإسلامية(العقيدة وأصول الفقه أنموذجاً).

2- تقرير أوجه ومستويات التكامل المعرفي بين علمي العقيدة، وأصول الفقه.

3- استقراء منهج علماء الإسلام في إعمال القواعد الأصولية في الطرح العقدي.

أهمية البحث :

البحث في التكامل المعرفي بين علمي العقيدة، وأصول الفقه تتجلى أهميته من وجوه، أهمها:

1- التحقيق الأتم لقضية الإفهام الاستدلالي في علم العقيدة

2- الكشف عن المنطلقات الراسخة لعقيدة أهل السنة.

3- التعامل الأمثل مع باب النوازل العقيدة

منهجية البحث :

سرت في بحثي هذا معتمداً على المنهج الاستقرائي، والاستدلالي.

1- فأما المنهج الاستقرائي: فقد كان بالنظر في أمهات كتب العلمين(العقيدة، وأصول الفقه،)، واستخراج تطبيقاتهم العقدية للقواعد الأصولية منهما.

2- المنهج الاستدلالي: وقد كان بالنظر في جملة من قواعد الأصول التي لم ينص على تطبيق عقدي عليها، وربطها بما ناسبها من الأمثلة العقدية.

حدود البحث:

ههنا نوعان من الحدود في هذا البحث: الحد الموضوعي، والحد التاريخي.

أ-فأما الحد الموضوعي: فيبرز في عموم البحث من خلال تركيز النظر على مجالات التكامل بين علمين محددين، وهما علم العقيدة، وعلم أصول الفقه، كما يبرز في خصوص النموذج التطبيقي -في الفصل الثالث- والذي خصص النظر فيه على باب المنطوق والمفهوم الأصولي، وإيراد التطبيقات لها من مباحث العقيدة

ب-وأما الحد التاريخي: فقد كان في المبحث الثاني المتعلق ببيان منهج السلف في إعمال القواعد التأصيلية في الطرح العقدي، حيث حددت النظر فيه لما بين القرون: الثاني، إلى الثامن.

الدراسات السابقة :

بعد النظر في فهارس الرسائل العلمية(كدليل الرسائل العقدية، التابع لجمعية العقيدة)، وموقع المنظومة، لم أجد أي بحث يختص بالنظر في موضوع المنطوق والمفهوم، من جهة إعمال القواعد الأصولية فيه على المسائل العقدية.

خطة البحث

يتكون هذا البحث من مقدمة وتمهيد، وثلاثة مباحث وخاتمة وفهارس

فالمقدمة حوت بياناً عن فكرة البحث ومشكلته، وأهميته وأهدافه ومنهجه.

والتمهيد كان في بيان أسس التكامل المعرفي بين علوم الشريعة، انطلاقاً من تحديد العلاقة الطبيعية بينها.

والمبحث الأول: في بيان أوجه العلاقة والتكامل بين علمي(العقيدة) و(أصول الفقه)

والمبحث الثاني: في بيان منهج السلف في إعمال القواعد التأصيلية في الطرح العقدي.

والمبحث الثالث: في بيان الأثر التأصيلي لباب المنطوق والمفهوم في فهم المسائل العقدية.

وخاتمة البحث حوت النتائج والتوصيات، والرجاء متعلق بالله أن يكون في هذا البحث نفعاً لمن طالعه، وتقريباً لتمام العلم بالله، ولفتاً إلى مجال من مجالات البحوث البينية بين علم العقيدة، وعلوم القرآن.

تمهيد:

في بيان أسس التكامل المعرفي بين علوم الشريعة، انطلاقاً من تحديد العلاقة الطبيعية بينها.

لعل أول ما ينطلق منه في تقرير التكامل بين العلوم الشرعية: تقرير مبدأ وحدة الشريعة، والذي يعبر عنه في نصوص الشرع بوحدة الأمة، والدين.

فلقد قال عز من قائل: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [الأنبياء: 92] وفي تفسير الآية قال ابن عباس ﷺ : «دينكم دين واحد»[1]، وقال الحسن البصري: «سنتكم سنة واحدة»[2]، وقال البغوي: «فجُعِلَت الشريعة أمةً واحدةً؛ لاجتماع أهلها على مقصد واحد»[3].

فدين الله واحد لا اختلاف فيه، ولا تفرق بين مبانيه، وهو –وإن تشعبت علومه– فإن فروعَه آخذةٌ بعِناق أصولِه، فكل ما صدق عليه من العلوم أنه مندرج تحت (الشريعة)، فإن هذه الوحدة تشمله.

وعليه فإن أول وأولى ما ينبغي أن يتجلى فيه منطلق (وحدة الشريعة) هو: وحدة علوم الشريعة.

كما قرر ذلك ابن خلدون رحمه الله، بقوله: إن«العلم واحد في نفسه»[4].

ومن قبله الغزالي رحمه الله، حيث قرر أن«العلوم كلها متعاونة مترابطة بعضها ببعض»[5].

وعليه، فعلوم الشرع –وإن تعددت بحسب مواضيعها ومراتبها، أو إن توقف بعضها على بعض في المرجعية أو وجه الدلالة – إلا أن ذلك لا يعارض وحدتها في أصلها.

ولله در الإمام الشاطبي حين قال في عبارة شريفة له: «مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هي على أن تؤخذ الشريعةُ كالصورة الواحدة، بحسب ما ثبت من كلياتها

(1) الطبري (18/ 523)

(2) مجموع الفتاوى (8/ 219) (14/، 327) وتفسير ابن كثير (5/ 371)

(3) تفسير البغوي (5/ 353)

(4) مقدمة ابن خلدون (191)، وانظر: كشف الظنون (1/ 11)

(5) ميزان العمل (ص: 348)

وجزئياتها المرتبة عليها، وعامِّها المرتب على خاصها؛ ومطلقها المحمول على مقيدها، ومجملها المفسَّر بمُبيِّنها، إلى ما سوى ذلك من مناحيها... فشأن الراسخين تَصَوُّرُ الشريعة صُورَةً واحدة يخدم بعضها بعضا؛ كأعضاء الإنسان إذا صُوِّرَتْ صُورَةً متَّحدة»[1].

ومما يجب أن يؤكد عليه عند الكلام على وحدة علوم الشريعة:

أن هذا التكامل المقول بينها: إنما هو تكامل أجزاء لبناء واحد، ليس تكامل متفرقات.

فهذا التكامل بين علوم الشريعة ليس من قبيل التكامل والتعاون بين الأجزاء المتفرقة، التي يكون كل منها مستقلاً بذاته، ثم قد يحصل بينها نوع تقاطع عارض، كتكامل السياسة والفلسفة، أو الفلك والفيزياء، أو في الأمور الحسية ليس كتكامل الموظف مع موظف آخر بعيد أو قريب، قد يستعين به حينا، ويستغني أحياناً.

بل هو تكامل ينظر إليه باعتبار (الصورة الواحدة) و(أعضاء الإنسان الواحد) التي لا يحيا بعضها إلا ببعض، كما عبر الشاطبي، فلا قيام لعلم منها(في الأصل) إلا بالآخر، لا فهم للقرآن إلا بالسنة، ولا قيام للسنة إلا بالقرآن، ولا فهم لهما إلا بالعلم بلسان العرب، ولا يقوم الفقه بأصله، إلا بذلك كله.

وإذا ما نظرنا إلى التكامل بين علمي(الأصول) و(العقيدة)، فإن القول فيه كذلك، فهو تكامل داخل في بنية العلمين، فمن مباحث علم العقيدة ما يعبر مكوناً لأجزاء من (بنية علم الأصول)، كما أن من نواحي علم الأصول (التطبيقية) ما يعتبر مندرجاً في بنية علم العقيدة، وخصوصاً في نواحيها الاستدلالية التي هي من أجل مكونات علم المعتقد.

وعليه، فالكلام على هذا التكامل ليس مجرد ذكر لمجالات تفعيل مقترحة تكميلية، بل هو محاولةٌ لتلمس أوجهٍ واقعةٍ بالفعل، هي متحققة في نفس الأمر، سواء قمنا بإظهارها أم لم نقم.

والنتيجة من هذا كله: أن تقرير وتفعيل هذا التكامل(ليس تكميلياً) يحسن القيام به ولا يجب، بل هو أمر متحقق في نفسه، ولا يتم تقرير العلم إلا به، كما سيأتي الإشارة إليه قريباً من الأقسام الثلاثة لعلوم الشريعة(المبدأ، والغاية، والواسطة بينهما)

(1) الاعتصام للشاطبي، ط: دار ابن الجوزي(2/ 62)

المبحث الأول: بيان أوجه العلاقة والتكامل بين علمي(العقيدة) و(أصول الفقه).

إن وحدة الشريعة تظهر من جهات أبرزها ثلاث جهات(وحدة المصدر، والغاية، والمنهج):

1-وحدة المصدر: فالأصل أن مصادر التلقي واحدة فيها، عقيدتها، وفقهها، وسائر علومها، وذلك في الكتاب والسنة وما تفرع منهما كالإجماع.

2-ووحدة الغاية: وهي تحقيق العبودية لله اعتقاداً وعملاً وتمام التدبر لكتابه، خبراً كان أو أمراً.

3-ووحدة المنهج: والمراد به منهج الفهم الصحيح لتلك المصادر للوصول إلى تحقيق تلك الغايات، وذلك بالفهم لتلك المصادر على ما يقتضيه بيان القرآن بالقرآن، ثم بيانه بالسنة، ثم بأقوال الصحابة، وعلى وفق ما تقتضيه قواعد اللسان العربي المبين

كما أن علومها واحدة بالنظر لتكاملها واتصالها، وإمدادها فيما بينها أو استمدادها، فما بينها علم مقطوع الصلة عما سواه، بل كل علم منها يمد للآخر بحبال الوصال، ما بين مصدر يوصل إلى مقصد، وآلة تصل بينهما، ومن هنا ننطلق إلى تقرير مطلبي هذا المبحث:

فالمطلب الأول: عن أقسام علوم الشريعة، والعلاقة الطبيعية بينها، ويتم الكلام فيه على أقسام علوم الشريعة على سبيل الإجمال، والكشف عن طبيعة العلاقة الأصلية بين علوم الشريعة على سبيل العموم.

والمطلب الثاني: عن أوجه العلاقة والتكامل بين علمي (العقيدة) و(الأصول). حيث يخصص النظر فيه بعلمي (العقيدة) و(الأصول)، من خلال بيان أوجه العلاقة والتكامل بين هذين العلمين الجليلين، وسيتبين أنها خمسة أوجه، ثم تفصيل القول في أهم وجهين من هذه الأوجه الخمسة.

المطلب الأول: أقسام علوم الشريعة، والعلاقة الطبيعية بينها.

علوم الشريعة لها مبتدأ، وغاية، وواسطة بينهما[1]:

1-فالمبدأ هو الدليل الشرعي، وهو المصدر الذي تستقى منه أحكام الشريعة ابتداء، فهو كتاب الله، وسنة مصطفاه ﷺ، وما تبعهما، كالإجماع.

2-والغاية هي المدلول، الذي ينهي البحث إلى تقريره، فهو الحكم الشرعي، طلبياً كان أو خبرياً.

3-ويبقى **أمر ثالث** هو في غاية الأهمية: وهو: الواسطة بين الدليل والمدلول.

فالواسطة هي الآلة التي من خلالها ننظر إلى الدليل المعين، فنستنبط من خلاله الحكم الطلبي، أو الخبري، الفقهي(طلبياً أو خبريا)، أو العقدي(خبرياً كان، أو حتى عملياً)

وهنا يأتي السؤال المهم: ما هذه الواسطة؟

إن قيل: الواسطة اللغة، قيل هي بعض الواسطة لا كلها، فليس في كتب اللغة تفصيل القول في المجمل والمبين، الناسخ والمنسوخ، ومفصل أحكام الخصوص والعموم والمتشابه والمحكم، فضلا عن البحث في مناطات الأحكام وعللها، وغير ذلك فيما يتعلق به النظر الشرعي.

اللغة **تخبرك أن (افعل) صيغة أمر**، لكنها **لا تدلك على أن هذا الأمر للوجوب** أو الاستحباب، أو أن تاركه يستحق الإثم والعقاب أو لا يستحق، ولا تفيد اللغة بذاتها أن الأمر الشرعي للتكرار أو الفور، ولا أن الأمر بعد النهي للوجوب، وعامة أحكام الأمر، والنهي، بل والحقائق والأحكام الشرعية الاستدلالية كذلك.

فما الذي يخبرنا به؟

إنه **علم أصول الفقه**، أو بعبارة أدق(**أصول الشريعة**)، التي جمعت بين الدلالة

(1) وهذا تقسيم مقترح لعلوم الشريعة، مكمل لتقسيمها المشهور إلى: (علوم الغاية، وعلوم الآلة)، وثمة تقسيمات أخرى نتركها.

وعلى هذا فيستقيم أن تقسم علوم إلى الشريعة إلى:

1-علوم مصادر: وهي الكتاب والسنة والإجماع

2-علوم الغاية: العقيدة، والفقه.

3-علوم وسائل: اللغة وأصول الفقه.

اللغوية في أصلها، وبين طرق الشريعة في تقريرها للأحكام، وفهم معاني حقائقها الشرعية ودلالاتها.

وعليه، فلا يمكن الانطلاق من مصادر التشريع المجمع عليها(الكتاب والسنة) للوصول إلى ما قصده الشارع من المكلف من الحكم الخبري(الاعتقادي)، أو الحكم العلمي(الفقهي) إلا بآلةٍ تضبط هذا الفهم، والاستنباط، والاستدلال، فآلة(اللغة) تضبط إدراك (الحقيقة اللغوية) التي يفهم بها أصل كلام الشارع، وآلة (أصول الفقه) تضبط (الحقيقة الشرعية) و(الحكم) الذي قصد الشارع إلى التكليف به، مما لا يوصل إلى تبينه مجرد الآلة اللغوية.

ولنأخذ نموذجاً يبين المقصود، وهو ما ورد في فهم الصحابة للظلم، فإنه لَمَّا نَزَلَتْ: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ﴾ [الأنعام: 82] شَقَّ ذَلِكَ عَلَى المسْلِمِينَ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيُّنَا لاَ يَظْلِمُ نَفْسَهُ؟ قَالَ: «لَيْسَ ذَلِكَ، إِنَّمَا هُوَ الشِّرْكُ، أَلَمْ تَسْمَعُوا مَا قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ: ﴿يَٰبُنَيَّ لَا تُشۡرِكۡ بِٱللَّهِۖ إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ﴾ [لقمان: 13]» [(1)].

وقفة تحليلية: لقد فهم الصحابة من الآية –بموجب فهمهم للعموم الوارد في لفظ الظلم، وهو نكرة قد وردت في سياق النفي– أنه شامل لأدنى أنواع الظلم، فخافوا أن يكون ذلك شاملاً لما لا يخلو منه بشر من ظلم الإنسان لنفسه.

فلما شكوا ذلك إلى النبي ﷺ، بين لهم الفهم الصحيح للآية، وذلك بأن رَدَّهم إلى معنى أصولي، وتفسيري، وهو تفسير القرآن بالقرآن، وفهم العموم على حسب ما درج استعماله في المواطن الأخرى من كتاب الله، وهو ما سماه الشاطبي بـ(العموم الاستعمالي)[(2)].

والمقصد هنا: أن الواسطة اللغوية لم توصل بمجردها إلى تبين الحكم الشرعي الخبري (العقدي) المدلول عليه بالآية، بل كان الفهم مفتقراً إلى مأخذ استدلالي زائد ومكمل للنظر اللغوي المجرد.

---

(1) أخرجه البخاري (4/ 163) ح(3429)، ومسلم (1/ 114) ح(197)، من حديث عبد الله بن مسعود مرفوعاً،

(2) انظر: الموافقات (4/ 18-19)، وسيأتي نقل كلامه.

وليلحظ الناظر أنه ﷺ لم يكتف بأن يقول لهم: (الظلم هو الشرك)، بل قرن ذلك بما يبين وجه هذا الفهم، وفيه إقرار لمنهجية راسخة في تفهم هذا النص من نصوص الشرع، ليكون سبيلاً لتفهم ما سواه من نصوص الشرع، علمياً كان مدلولها أو عملياً.

ولهذا، **كانت الواسطة الاستدلالية التي سار عليها** علماء الأمة على امتداد القرون لتفهم الدلالة الشرعية، والحكم الشرعي: هي **علم أصول الفقه**، الضابط لآلية الاستدلال المفصل، من مفصل أدلة الشرع.

من هنا: تتجلى: **العلاقة الأصلية بين علمي(الأصول) و(العقيدة)**.

وهي: أن أدلة العقيدة –خصوصا الأدلة النصية– **لا يمكن فهم** دلالتها وحكمها على التمام إلا بجانبي: اللغة، والأصول، فلا انفكاك لكل مسألة –بل كل دليل– عن جملة من قواعد علم أصول الفقه.

بل إن **مباحث كثيرة من علم اللغة** –مما يؤثر مباشرة في فهم النص الشرعي– إنما جاء تفصيلها في علم الأصول، كدلالات الألفاظ، بأنواعها(دلالات الأمر والنهي، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، وغير ذلك).

المطلب الثاني: أوجه العلاقة والتكامل بين علمي (العقيدة) و(الأصول).

توطئة:

بعد البحث والتأمل في العلاقة الواقعة بين علمي(العقيدة) و(أصول الفقه) –من خلال النظر في بنية العلمين أولاً، ثم النظر في كثير مما كتب عن هذه العلاقة ثانياً– ظهر لي أمران:

1– أوَّل الأمرين: أنها ليست علاقة، بل علاقات، فأوجه الاتصال والإمداد، والاشتراك بين هذي العلمين يظهر في أوجه متعددة، بلغت فيما توصلت إليه: خمسة أوجه، سيأتي بيانها

كل وجه منها ينظر إليه بنوع من النظر غير الوجه الآخر، وقد يحكم عليه(قبولاً، أو تفصيلاً) بغير ما حكم على الوجه الآخر.

2–وأما الأمر الثاني، فهو أن التمييز بين هذه الأوجه في التصور ثم الحكم: تمييز ضروري، وأن من الخلل الكبير –الذي أوجب خطأ في التصور أو الحكم– أن ينظر الباحث

إلى العلاقة بين العلمين باعتبار وجه واحد، ثم قد يبدو لذلك الناظر وجه استدراك أو نقد، أو يبدو لغيره وجه تحفظ وَرَدٍّ لذلك الوجه، فيجعل ذلك الذي بدا له مقولاً في جميع أوجه العلاقة بين العلمين، فيقع من حيث يشعر أو لا يشعر في مغالطتي: التعميم الخاطئ، أو القياس مع الفارق.

وموجب هذا التنبيه: أن عدداً ممن كتب في تحديد العلاقة بين علمي العقيدة والأصول، لم يستحضر هذه الأوجه، بل لم يستحضر أهمها، وإنما ركز نظره وأمضى بحثه على وجه واحد منها، ثم إنه قد يخرج في نهاية نظره بحكم سلبي أو محايد في تصوير العلاقة بين العلمين(وللأسف فإن السلبي يغلب في مثل ذلك)، ثم يقع في الإشكال الأكبر، وهو الحكم على جميع الأوجه بما أوجبه ذلك النظر القاصر، ويجر حكمه على كل أوجه العلاقة والتكامل الحاصلة أو الممكنة، فيحصل القصور الكبير في التصور، والخطأ المجحف في الحكم.

فكان من الأهمية بمكان القيام بما يلي:

1-استقراء جميع أوجه العلاقة المقولة، أو المبحوثة، أو القابلة للبحث بين علمي(العقيدة) و(الأصول).

تلك العلاقة التي قد تسمى بـ (التداخل، أو الصلة، أو التكامل، أو الاشتراك، أو التأثر والتأثير، أو الإمداد والاستمداد بين العلمين).

2- ثم **بيان المفهوم من كل وجه** من الأوجه لتلك العلاقة، وما يميزه عن الآخر.

3-ثم **بيان حكم كل وجه** في أصله، قبل النظر لما يعتريه من عوارض التطبيق.

4-ويتلو ذلك الانتقال للنظر في **تطبيق كل وجه ضمن مدونات علمي العقيدة، والأصول**، وما اعترى ذلك التطبيق من صحة، أو خلل أو حشو.

وقد خرجت بعد التأمل بخمسة أوجه لتلك العلاقة، وللوجه الخامس منها مستويات ذكرت ها اثنين منها، فهذه ستة أوجه على التفصيل.

وقد اجتهدت في أن أسمي كل وجه منها باسم يكشف عن المراد به، ليسهل التعبير عنه والإحالة إليه، وهذه الأوجه هي: الوجه التأصيلي، ووجه الاشتراك، والوجه

الاستمدادي، والوجه التصوري، ووجه التأثير العلمي.

وفيما يلي بيان مختصر للمراد بها، ثم تفصيل القول في الوجهين الأولين:

أوجه العلاقة والتكامل بين علمي(العقيدة) و(أصول الفقه)، بيان إجمالي:

وهي خمسة وجوه: الوجه **التأصيلي**، وجه **الاشتراك**، الوجه **الاستمدادي**، الوجه **التصوري**، وجه **التأثير العلمي**.

1- الوجه **التأصيلي**: علاقة التأصيل والتفريع.

2- وجه **الاشتراك** : علاقة الاشتراك بين مسائل (أصول الفقه) و(صول الدين).

وهذان الوجهان سيأتي تفصيل القول فيهما.

3- الوجه **الاستمدادي** أو (الاحتجاجي): علاقة إثبات الصدق والحجيَّة.

والمراد به: أن أصول الفقه(والتي هي أدلته الإجمالية)، إنما تتم البرهنة على ثبوتها، وحجيتها (في الجملة) في علم العقيدة وأصول الدين؛ ولذا أسميته بالوجه الاحتجاجي.

وهذا الوجه متفرع عما قرره كثير من علماء أصول الفقه من أن علم الأصول مستمد من علوم ثلاثة، وذكروا في أولها: علم أصول الدين، ويعبر المتكلمون منهم ومن تأثر بهم بأنه مستمد من علم الكلام؛ ولهذا صح أن يسمى بـ(الوجه الاستمدادي).

قال الغزالي مقرراً هذا الوجه: «ووجه استمداده[أي أصول الفقه] من الكلام: أن الإحاطة بالأدلة المنصوبة على الأحكام مبناها على تقبل الشرائع وتصديق الرسل، ولا مطمع فيه إلا بعد العلم بالمرسل»[(1)].

وقال علاء الدين السمرقندي: «اعلم أن علم أصول الفقه والأحكام فرع لعلم أصول الكلام والفرع ما تفرع من أصله، وما لم يتفرع منه فليس من نسله، فكان من الضرورة أن يقع التصنيف في هذا الباب على اعتقاد مصنف الكتاب»[(2)].

4- الوجه **التصوري**.

وهذا الوجه يذكره الأصوليون عند ذكر استمداد علم أصول الفقه من علم الفقه(الأحكام الشرعية)، حيث قرروا أن الناظر في علم الأصول وقواعده لا يتم نظره إلا

(1) المنخول (60).

(2) ميزان الأصول في نتائج العقول (1).

مع تصور المطلوب الذي يريد إثباته وإنزال قواعده عليه، وهو الحكم المطلوب إثباته أو نفيه، كما أن الأصولي لا بد له من ذكر أمثلة يفرعها على قواعده الأصولية؛ ليبين أثر قاعدته، وإمكان تطبيقها.

والكلام هنا في بيان أن هذا الوجه(التصوري، التفريعي) كما يتناول الأحكام الشرعية العملية(التي تندرج فيها غالب مسائل فقه الفرع)، فإنه يتناول كذلك الأحكام الشرعية الخبرية(التي تندرج فيه كثير من أحكام الاعتقاد)، ذلك أن قواعد علم الأصول(كقواعد العموم، والإطلاق، والبيان...إلخ) كما صح أن تكون متناولة لأدلة الصلاة وغيرها من العبادات، وكذا المعاملات، فإنها معتبرة في أدلة التوحيد، والصفات، وغيرها من مباحث الاعتقاد من باب أولى، كما سترى في طيات هذه الأطروحة، وكما هو متحصل بالفعل في جملةٍ من كتب الأصول المتقدمة والمتأخرة.

بل إن من مباحث الاعتقاد ما يكون عملياً، كمباحث توحيد الألوهية، وبعض مباحث الأسماء والأحكام فيكون داخلاً في القواعد الأصولية من تلك الجهة بلا إشكال.

بل إن من مسائل أصول الفقه ما لا يكاد يتم تصورها إلا بتطبيقات لا تندرج في المسائل الطلبية (مسائل فقه الفروع)، بل في مسائل خبرية وعقدية، مثل كثيرٍ من مباحث الحقيقة والمجاز، وكقاعدة(أن النفي بـ"لن" لا يفيد التأبيد)، وقاعدة(أنَّ صِدْقَ المشتقِّ مُسْتَلْزِمٌ لصدق المشتق منه)؛ ولذا لا ترى الأصوليين يوردونها –غالباً– إلا مع تطبيقات خبرية أو عقدية.

وكما مر من الإشارة إلى الوجه(التأصيلي) الأول، والذي سيأتي تفصيله، فإن ثبوته موجب لثبوت هذا الوجه (التصوري، التفريعي) بالضرورة؛ إذ التأصيل مراد به ما يقابل التفريع، فهما متضايفان لا يوجد أحدهما إلا بالآخر.

والحاصل أن أحكام أصول الدين (علمية أو عملية) تحقق الوجه التصوري التفريعي من نفس الجهة التي قرروها في علم فقه الفروع.

5- وجه **التأثير العلمي**، ويراد بهذا الوجه: ورود التأثير العلمي من علم العقيدة(أو علم الكلام) على مسائل علم الأصول نفسها، بأن يؤثر معتقد الأصولي على صياغته

لمسألة من المسائل، أو على اختياره العلمي في مسألة من المسائل المعينة، سواء كانت من صغار المسائل أو كبارها، أو أن يكون التأثير على طريقة تفكيره ومنهجية نظره في هذا العلم بشكل عام.

وعلى هذا، فإن وجه التأثير العلمي ما بين علم الأصول له مستويات ومنها:

أ–مستوى التأثير في الصياغة، ويعنى به: تأثير علم العقيدة(أو علم الكلام) في صياغة العالم الأصولي للمسألة أو القاعدة الأصولية، أو الحدِّ الأصولي.

وبيان ذلك: أن ثمة مسائل، أو قواعد، أو مصطلحات وحدود، هي من صميم علم أصول الفقه، ليست مشتركة بينه وبين غيره، أو مستمدة من سواه –كما قيل في الأوجه السابقة– ولكن لما صاغها العالم من علماء الأصول، كان في صياغته لها أثر من أصله العقدي، أو الكلامي، أو الفلسفي، فكانت المادة العقدية واردة من جهة تأثير المعتقد في صياغة العالم لتلك (المسألة، أو القاعدة).

ومثال ذلك: ما عبر به جملة من الأصوليين في قولهم: (إن الأمر بالشيء، نهي عن ضده)[1] ، فهذه قاعدة أصولية بحتة، لا تكاد ترد في مدونات العقيدة والكلام تأصيلاً، ولكن بناء القاعدة (بهذه الصيغة) قد تأثر بمعتقد من يرى أن حقيقة الكلام هو المعنى النفسي، وقرروا أنه واحد لا يتعدد، ولا يتغاير، فالأمر بالشيء عندهم هو عين النهي عن ضده[2]، ولما انتبه لهذا الأثر الكلامي بعض المخالفين لهم في هذا الأصل الكلامي —من أهل السنة، أو غيرهم — عدلوا عن هذا التعبير إلى قولهم: (الأمر بالشيء يستلزم[أو يقتضي] النهي عن أضداده، والنهي عن الشيء يستلزم الأمر بأحد أضداده)، فلم يجعلوا الأمر عين النهي، بل استعملوا لفظ(الاستلزام) أو (الاقتضاء)؛ ذلك أن لازم الشيء ليس هو عين الشيء الملزوم، ومنهم من قال: الأمر بالشيء نهي عن أضداده، من حيث المعنى لا الصيغة[3] فقيد الكلام بما يزيل ذلك الوارد

(1) انظر: الإحكام للآمدي(2/ 172)، نفائس الأصول في شرح المحصول للرازي(4/ 1490)

(2) انظر: غاية المرام للآمدي(88)، أبكار الأفكار له(353/1)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام(165/12-166)، لباب العقول للمكلاتي(282)، شرح المقاصد للتفتازاني(99/2-119)، شرح العقائد النسفية له(108)،

(3) كابن قدامة في روضة الناظر وجنة المناظر (1/ 147)، والطوفي في شرح مختصر الروضة (2/ 383).

ب–مستوى التأثير العلمي الجزئي، ويعنَى به: أن يرد التأثير من علم الكلام على علم الأصول في مسألة معينة، لا في صياغتها فحسب –كما في المستوى السابق– بل يكون التأثير في أمر علمي له أثره التطبيقي المعنوي في مسألة من مسائل المعتقد، أو الفقه، كوضع قواعد أو أحكام أصولية غايتها تقرير أصل كلامي معين.

ولعل المثال يوضح المقصود، فمن ذلك:

1– ما قرروه من رد الاحتجاج بأخبار الآحاد في مسائل الاعتقاد، وأنها لا تفيد العلم.

2–وكذا إدراجهم نصوص الصفات –أو بعضها– في معنى المتشابه.

3–ومنه إدراجهم نصوص الصفات في قانون المجاز.

وبعد هذا البيان الإجمالي لهذه الوجوه الخمسة، سأكتفي في هذا البحث بتفصيل وجهين، هما الأهم من تلك الأوجه، وهما: الوجه التأصيلي و وجه الاشتراك والتداخل

وقد اكتفيت بهذين الوجهين لأمور ثلاثة:

1–لكثرة ذكرهما و وردودها في كتب الأصول أولاً.

2–ولبروز الثاني منهما بجلاء في أغلب الكتب التي تكلمت عن العلاقة بين العلمين، مع أن الوجه الأول هو الوجه الأصلي في العلاقة بين العلمين، وهو الوجه اللازم في التفعيل، والمتحقق باطراد، بينما الوجه الثاني وجه طارئ وغير لازم ولا مطرد.

3–وثالثاً، لما حصل من هذا التركيز على (الوجه الثاني الفرعي) من خلل حكمي كبير عاد على الوجه الأول (الأصلي، اللازم، المطرد) بالانتقاص والإهمال.

وقد آن أوان الشروع في بيان الوجهين:

الوجه الأول: الوجه التأصيلي بين علمي (العقيدة) و(الأصول).

وهو الوجه المقرر لعلاقة التأصيل والتفريع بين العقيدة والأصول، وسنتكلم في الكشف عن المقصود به، وتحقيق أصالته، ثم بيان تحققه باطراد، وضرورته في الإعمال، ولذا فإن البحث فيه سيكون من خلال المسألتين التاليتين:

المسألة الأولى: بيان المراد من الوجه التأصيلي في العلاقة بين علمي(العقيدة) و(الأصول)، وأصالته، وموقعه من النظر الاستدلالي العقدي:

الوجه التأصيلي –وقد يقال عنه: علاقة التأصيل والتفريع بين علمي الأصول والعقيدة – يراد به:

أن تكون قواعد أصول الفقه الاستدلالية قابلة للتطبيق والإعمال في أدلة الاعتقاد النصية، كما هو الشأن في أدلة فقه الفروع:

– فيكون علم أصول الفقه مؤصِّلاً في التقعيد والتفهيم للاستدلال العقدي، كما أنه مؤصِّل للاستدلال الفقهي.

–وتكون مسائل العقيدة مُتفَرَّعةً –في التنزيل، والتطبيق– عن القواعد الأصولية الاستدلالية.

فلك أن تسميه بـ(الوجه التأصيلي)، أو (التفريعي) من هذه الجهة، أو التقعيدي، أو التخريجي(من باب تخريج مسائل العقيدة على قواعد الاستدلال الأصولية، نظير ما صنف في علم تخريج الفروع الفقهية على الأصول).

وهو ما سبق الإشارة إليه من كون علم الأصول الواسطة بين (المصادر) و(الغايات)

ذلك أن العلوم الشرعية لا تخلو من ثلاثة أصناف[1]:

1–علوم المصادر. 2–علوم المقاصد والغايات. 3–علوم الآلة.

1–فأما علوم المصادر، فيراد بها العلوم المتعلقة بإثبات الأدلة الشرعية، وهي كل علم يتعلق بالقرآن، والسنة، فيندرج فيها القراءات القرآنية، والتفسير، وكذا علوم السنة وما يتعلق بإثباتها.

2–وأما علوم المقاصد والغايات، فيراد بها الأحكام العلمية، أو العملية التي جاء الشرع لتقريرها، وهي العلوم التي تستفاد من المصادر.

فيندرج فيها: علم العقيدة، وعلم الفقه، وكذا علم السلوك والأخلاق، وعلوم السيرة والتاريخ ونحوها.

3–وأما علوم الآلة، فيراد بها الواسطة بين الصنفين السابقين من العلوم، أي أنها

(1) تعددت اعتبارات العلماء –ممن تكلم في وصف العلوم– في تصنيفها، –انظر: كشف الظنون (1/ 11–17)، أبجد العلوم (35–41)– وقد ذكرت وجهاً بدا لي وجاهته في تحقيق وجه العلاقة بين العقيدة وأصول الفقه؛ إذ كثير مما ذكره العلماء من أوجه التصنيف يدرجون فيه سائر العلوم الدنيوية والشرعية وغير ذلك، وإنما قصدت هاهنا العلوم الشرعية.

الوسيلة التي ينظر من خلالها في المصادر؛ لتستخرج بواسطتها الأحكام، سواء كانت أحكاما علمية، أو عملية.

ويندرج في هذه العلوم: علم أصول الفقه، وعلوم اللغة التي ينتج عنها العلم بالأحكام، كالنحو، وعلم البيان والتصريف.

فإذا ما اعتبر الناظر هذه العلاقة (الطبيعية) بين علوم الشرع، تبين له ما يراد بالوجه التأصيلي، وأنه الوجه الأصلي، والأساسي، والبنائي في تحديد العلاقة بين علمي(أصول الفقه) وعلم(المعتقد)، وأن ما سواه من الوجوه إنما هي عارضة، قد توجد في مواطن ومسائل معينة.

ذلك أن **الأحكام العقدية إنما تستفاد أصالة –عند أهل السنة– من أدلة الكتاب والسنة**، فإذا كان الأمر كذلك، **تحتم وجود واسطة ينظر** من خلالها في الأمر الأول(الدليل المستدل به) ليخرج من النظر فيه بالأمر الثاني(المدلول الخبري، العقدي)، وهذه الواسطة مهما سميت، فلا تخرج عن أن تكون قاعدة استدلالية، ولم يعرف عند أئمة الإسلام، وعلى امتداد تاريخ التعليم والتصنيف علم مستقل يعني بقواعد الاستدلال من النصوص أجلى من علم أصول الفقه، وما شمله من قواعد ترجع إلى اللغة أو عادات الشارع وطرائقه في الخطاب.

المسألة الثانية: ضرورة الوجه التأصيلي، واطراده:

إذا ما تقرر موقع الوجه التأصيلي من الاستدلال الشرعي عموماً، تحقق للناظر من جهة التأصيل أن طالب العقيدة لا غنى له عن تقريرات علم الأصول، فهو يحتجها في عامة نظره في ذلك العلم، وإعماله لها جزء من تدرجه النظري للمسائل المذكورة في علم المعتقد، والتي تبدأ بالنظر في الدليل العقدي، ثم إعمال وجه الدلالة فيه، ثم الخلوص إلى الحكم العقدي.

وعليه، فإذا ما قيل بالتكامل –من هذا الوجه– فهو تكامل أجزاء الشيء الواحد، وتكامل اللازم والملزوم، كتكامل القلب مع الدم، وليس تكامل الأجزاء أو العلوم المنفصلة التي قد يقوم الواحد منها بدون الآخر.

والناظر في بدايات التدوين الأصولي، يتجلى له أن هذا ظاهر بجلاء، فلقد كانت الأصول التي حَبَّرها الإمام الشافعي أصولاً للشريعة كلها، وقواعدَ لفهم مصادرها، بدءاً بالقرآن، ثم السنة، فلقد كان وَضْعُها استجابةً من الإمام الشافعي لطلب الإمام عبد الرحمن بن مهدي: «أن يضع له كتاباً يحوي معاني القرآن، ويجمع مقبول الأخبار، ويبين حجية الإجماع، والناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة»[1]، فكانت أصولاً لفهم القرآن، كلِّ القرآن، لا شطراً منه دون شطر، أو طلباً منه دون خبر، هكذا كان الطلب(المهدويّ)، وهكذا كان الجواب(الشافعي).

فقد ضمن الشافعي رسالته قواعد ومسائل، مثَّل لها بأدلة العقيدة حيناً، وبأدلة الفقه حيناً.

والذي يراد تقريره وتأكيده، أن قواعد علم الأصول قد قصد بها من دونها أن تكون قواعد لفهم أدلة الشرع كلها، خبريةً كانت أو طلبيةً، وأن أوَّل ما تتناوله هذه الأدلة وتشمله تلك القواعد: أدلة الاعتقاد وأصول الدين، الدالة على صفات رب العالمين، أو غيرها من أصول الدين.

بل إن الباحث –بعد طول تأمل في هذا الباب دام سنوات طوال– خلص إلى نتيجة مفادها: **أنك لن تجد مسألة عقديَّة سلفيَّة –أنى كانت– بل، ولا دليلاً من أدلة تلك المسألة، إلا وله ارتباط ضروري ووثيق، بباب، أو عدة أبواب من علم الأصول.**

وأحسب أن العموم ههنا محفوظ، فكل مسائل الاعتقاد وكل أدلتها كذلك:

والبرهان على هذا الحكم(الكلي) له جانبان: جانب نظريٌّ تأصيلي، وجانب تطبيقي استقرائي:

الجانب الأول: الجانب النظري التأصيلي، ويقال فيه:

أولاً: كل مسألة عقدية، فلا بد وأنها مبنية عند أهل السنة على دليل من الكتاب والسنة، فضلاً عما يشهد لها من صحيح المنقول، وسليم الفطر.

ثم يقال ثانياً: كل دليل من الكتاب أو السنة(في العقيدة أو غيرها)، لا يخلو من أن

(1) الاحتجاج بالشافعي (ص: 54)

تكون دلالته على الحكم (الطلبي أو الخبري) من قبيل واحد من متقابلات استدلالية مقررةٍ في علم الأصول، ذلك أنه لا بد أن يكون:

1- إما من قبيل الخصوص أو العموم 2-أو الإطلاق أو التقييد. 3-وإما أن يكون مجملاً أو مبيَّنا.

4-نصاً أو ظاهراً. 5-مُحكَماً أو متشابهاً. 6-وإما أن يفيد حكماً طلبياً أو خبرياً.

7-وإما أن تكون إفادته للحكم من قبيل المنطوق أو المفهوم.

إلى غير ذلك من المتقابلات اللازمة لكل دليل، فكل دليل عقدي أو غير عقدي لا يخلو أن تجري على دلالته أحد هذه المتقابلات، فضلاً عما يعرض من غيرها لبعض الأدلة:

8- كالاشتراك والتواطؤ والترادف

فضلاً عما يرد عليها من: 9- موهم التعارض والاختلاف، أو ما يورده المخالف من:

10- قوادح الاستدلال، والتي تستلزم تدقيقاً في أوجه الدلالة وقوادح الاستدلال ووجه الجواب عنها.

وإذا ما وافق الدليل واحداً من هذه المتقابلات(اللازمة) أو (العارضة)، فإن له تفصيلاً في كل منها، فإن كان عاماً فقد يكون عمومه: محفوظاً، أو مخصوصاً، أو مراداً به الخصوص، وإن كان مطلقاً نظر هل ورد ما يقيده، وإن كان متشابهاً نظر إلى المحكم الذي يرد إليه، وهلم جراً

وإذا تقرر ما سبق، قيل ثالثاً: هل هذه إلا بعض أبواب علم الأصول؟ ولكل واحد منها في علم الأصول أحكامه وقواعده التي لا يتم فهم الدليل إلا بدركها.

فمن هنا علم عموم الحاجة إلى علم الأصول في كل مسألة ودليل شرعي، فقهي، وأولى منه العقدي.

فهذا ما يتعلق بالجانب النظري التأصيلي، ويتأكد هذا الجانب بـ:

الجانب الثاني: الجانب التطبيقي الاستقرائي.

والذي يكون بتتبع آحاد أدلة العقيدة، في جميع مسائلها، والنظر في دلالة كل منها على المطلوب الخبري، أو العملي المبحوث في علم المعتقد، فإذا ما تتبعها العارف بأبواب الأصول، علم مدى تحققها في ذلك.

ولهذا، نرى أن أئمة السنة قد أعملوا هذه القواعد الاستدلالية في جميع استدلالاتهم العقدية، فإذا ما استقرأ الناظر ما كتبوه في علم الاعتقاد، من البدايات الأولى للتدوين، فإن عينه لن تخطئ استحضارهم لجملة كبيرة من قواعد علم الأصول (ستأتي الإشارة لنماذج منها في المبحث الثاني)، ولا إخال من تمعن فيها ألا أن يخلص –كما خلص كاتب هذه الأسطر– إلى نتيجة مفادها:

أن علم أصول الفقه، هو علم لأصول الاستدلال في العقيدة، والفقه على السواء، وأنه لا اختصاص له بعلم من علوم الشريعة دون غيرها.

وأن المسافة بين علم الأصول وعلم الاعتقاد، كالمسافة بينه وبين علم الفقه على السواء والتمام.

تنبيهٌ ودفع إيراد: المقصد من النتيجة السالفة، ومن القول بأن مسافة المتساوية بين هذه العلوم الثلاثة:

الحكم على أصل العلاقة بينها، من الجهة التي سبق طرحها(أصل علاقة التأصيل والتفريع).

ولا أعني به واقع التصنيف في مدونات علم الأصول التالية، فقد غلب عليها التطبيق الفقهي؛ لأمور منها: حاجة المفتي اليومية للمستجدات والنوازل الفقهية، وأمور أخرى لا يسع المجال لبسطها.

كما أن هذا لا يعني صلاحية كل ما طرح في الأصول من قواعد لكل ما في علمي(العقيدة) و(الفقه)، فلا شك أن من مباحث وقواعد الأصول ما يظهر اختصاصه بالفقه(كقياس التمثيل)، بل من مباحثه ما يظهر في بعض أبواب الفقه دون بعض(كمن منع القياس في التعبدات المحضة دون المعاملات).

ولكن: (غلبة التطبيق على نوع من العلوم لحاجة عارضة) و (اختصاص قواعد من علم الأصول بأبوابٍ من أحد العلمين: العقيدة والفقه) كل هذا لا يعارض كون المسافة

واحدة في أصلها بين(الأصول) من جهة، وبين (الفقه) و(العقيدة) من الجهة المقابلة، وذلك من ناحية كونه هو الآلة لمعرفة الدلالة والحقيقة الشرعية من لأدلة العلمين، بالتوازي مع علوم اللغة، وإنما يعني أن وجه العلاقة ثابت، وأنه يلزم استحضاره وإيراده متى ما تجددت حاجة لإظهاره، وشرح وجهه، وتتأكد الحاجة في هذا الإظهار على أصحاب كل علم من العلمين(الفقه، والمعتقد) عند خفاء وجه الدلالة على المتعلم، أو وردود الإشكال أو المعارضة فيه، وهذا ما جرى عمل السلف على إظهاره في مثل هذه الحاجة، وهذا ما سنشير إلى طرف يسير منه في المبحث الثاني.

الوجه الثاني: وجه الاشتراك: علاقة الاشتراك بين مسائل (العقيدة) و (أصول الفقه).

المسألة الأولى: بيان المراد من وجه الاشتراك بين العقيدة وأصول الفقه.

وجه الاشتراك –أو علاقة الاشتراك بين مسائل (أصول الدين) و (أصول الفقه)– يراد به:

المباحث، أو المسائل، أو المصطلحات التي استعملت في مصنفات كلٍّ علم من العلمين، سواء كانت مختصة بأحدهما، وانتقلت إلى العلم الآخر، فتكون عارية من أحد العلمين للآخر –كما سماها الشاطبي، وسيأتي كلامه– ويبقى احتمال ثالث وهو: أن تورد في العلمين، ولا يكون لأحد العلمين وجه اختصاص بها عن الآخر، فلا يصح وصف(العارية) عليها، وهذا ما سنفصله في المسألة التالية.

المسألة الثاية: الصور المندرجة في وجه الاشتراك بين العقيدة والأصول.

علاقة الاشتراك بين مسائل (أصول الفقه) و(أصول الدين) تتمثل في صور ثلاث:

الصورة الأولى: صورة الاستعارة، بأن تكون المسألة(أو المصطلح) مختصةً بمباحث الاعتقاد، وأصول الدين، ثم استعيرت في علم الأصول، فأوردها علماء الأصول في مصنفاتهم لوجه سوَّغ لهم ذلك الإيراد، سواء صح ذلك الوجه أو لم يصح، وسواء صحت المسألة في نفسها أو لم تصح، مما شاع وروده في مصنفات الأصول.

ومن ذلك مسألة (كلام الله)، و(أول واجب على المكلف)[1].

وفي ذلك يقول الإمام الشاطبي: «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عونا في ذلك؛ فوضعها في أصول الفقه عارية»[2].

الصورة الثانية: صورة الإعارة، بأن تكون المسألة (أو المصطلح) اختصاصها الأظهر بعلم الأصول، ثم انتقل بحثها أو ذكرها لكتب علم العقيدة، أو كتب الكلام(على غير الوجه التأصيلي، أو الاستمدادي، السالف بيانهما).

سواء كان ذلك المصطلح مما يقر بفحواه أهل السنة، أم لا، وذلك كمصطلحات: التقليد، والاجتهاد، والحقيقة والمجاز، إذا ورد ذكرها في العقيدة على غير الوجه التأصيلي، كما مثلوا لذلك بمصطلح (الدليل) و(الأمارة)، و(النظر)[3].

الصور الثالثة: صورة الاشتراك المحض، بأن تكون المسألة أو المصطلح وارداً في كلا العلمين، دون أن يظهر اختصاص علم منهما عن الآخر، كالكلام في (العلم) و(الظن)، ونحوهما، بل قد تكون مشتركة بين علومٍ شتى، كالتطبيق لطرائق البحث والاستدلال العامة، من مثل السبر والتقسيم، والاستقراء، ونحو ذلك.

وهذا الوجه الثالث يؤكد عليه، لأمر أرى أنه قد التبس على بعض الباحثين والقاصدين لتأريخ العلوم، أو بيان ترابطها، حيث يأتون إلى قضايا عامة لم يختص بها علم دون علم في (أصلها)، وإن كانت قد ارتسمت في بعض العلوم بقالب مختص، إلا أن أصلها مشاع بين العلوم أو بين بعضها، فترى الباحث يجعلها مختصة بعلم ما(كعلم المنطق، أو الجدل)، ويجعل ظهورها في أي علم آخر من قبيل الاستعارة، والتأثر من العلم الثاني بالعلم الأول.

ومن ذلك على سبيل التمثيل: من يرى أن الإعمال لطريقة السبر والتقسيم، أو

(1) وهذا القسم خصوصاً: قد أفرد له الشيخ د. مُحَمَّد العروسي مصنفاً، وسمه بـ(المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين)، أحصى منها سبعاً وخمسين مسألة.

(2) الموافقات (1/ 37).

(3) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه (1/ 22).

الاستقراء، أو التعريف للأسماء والمصطلحات، أو النقد لها، واستعمال أساليب الرد، يرى أنها مختصة بعلم المنطق، أو الأصول، أو الفلسفة أو الجدل، ثم يجعل أيَّ تَبَدٍّ لها في علم آخر من قبيل تأثر ذلك العلم بالمنطق ونحوه، وأنها من العواري (ولو كان ظهورها في العلم الثاني من الناحية التطبيقية، دون النص على مصطلح السبر والتقسيم مثلاً)، وقد ظهر هذا في بحوث عدد من المعاصرين، فإذا ما رأى إعمالاً من أصوليٍّ أو نحويٍّ للاحتجاج بالسبر والتقسيم –ولو لم ينص على هذا المصطلح–: جعله من تأثر الأصول أو النحو بعلم المنطق، وإذا ما رأى قصداً من نحوي أو عقدي أو أصولي إلى صياغة تعريف للمصطلح، أدرجه في التأثر المنطقي بباب الحد[1]، بل إن منهم من جعل مجرد تقسيم الكلام بطريقة منظمة، أو عرض العالم لرأي خصمه، ثم توجهه بالرد عليه مع ترتيب الفقرات، أو مجرد أن يطالب الخصم بالدليل: تأثراً بالجدل المنطقي[2]!.

وهذا غلط بالغ، فإن التعريف للأسماء مطلب علمي مشترك، بل هو مطلب فطري، هو إلى المشترك الإنساني أقرب من أن يكون مختصاً بالجانب العلمي، فضلاً عن أن يكون مختصاً بعلم وارد على أمة الإسلام(كعلم المنطق)، وكذا القول في (الإعمال) للسبر والتقسيم، بأن يعدد الناظر الاحتمالات المحتملة في المسألة أو الحادثة المعينة، ثم يبطلها جميعاً، ليبقى أمر واحد، وكم ترى في السنة من مواضع يعمد فيها صاحب الرسالة ﷺ إلى التعريف لأسماء، بعد السؤال عنها، أو بدون سؤال، كما في حديث جبريل –عليه السلام– ، وكما في تعريفه للكِبر، وغير ذلك كثير، وكذا الإعمال للسبر والتقسيم، فإنه قد جاء في كتاب الله في مواضع، كما في قوله –تعالى–: ﴿ أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴾ [الطور: 35]الآيات، فضلاً عن ترتيب الكلام وتقسيمه، أو المطالبة بالبرهان، فإعمال هذه الأمور المشتركة العامة في علم ما لا يصح بوجه أن يجعل من تأثر بعلم آخر، بغض النظر عن كون ذلك التأثر إيجابياً، أو سلبياً، وبغض النظر عن كون هذين العلمين(الأصول والنحو) قد

(1) انظر: مقدمة د.أحمد الخراط لكتاب رصف المباني في شرح حروف المعاني للمالقي(79-83)، علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق، وائل الحارثي(336، 383-384، 433، 464، 470، 476، 504).

(2) انظر: مقدمة د.أحمد الخراط لكتاب رصف المباني(84-89).

تأثرا بالمنطق فعلاً، لكن من غير الجوانب المذكورة.

ولهذا، فلما ذكر جمع من الأصوليين –كالآمدي– بعض المصطلحات العامة، كالنظر، والدليل، ونحو ذلك، وسموها (مبادئ كلامية)، انتقدهم ابن الهمام في التحرير، وتبعه الشراح، وكان وجه الانتقاد: أن هذه النسبة(المبادئ الكلامية) تفيد الاختصاص في ظاهرها، وعلم الكلام غير مختص بها، بل الكلام في هذه المباحث كغيره من العلوم الكسبية في الحاجة إليها، لاستواء نسبة هذه المباحث إلى كل العلوم الكسبية في كونها آلة لها[1].

نعم، إذا ما كان التعريف المذكور جارياً على وفق المنهجية المنطقية المحددة، من ذكر النوع والجنس والفصل والخاصة ونحوها، فقد يصح للناظر أن يجعله من هذا القبيل، خصوصاً إذا ما صرح المعرِّف بهذه المصطلحات المنطقية، فهذا ما لزم التنبيه عليه، وهو ما أدى إلى النص على هذه(الصورة الثالثة) من المسائل المشتركة بين العلمين.

والإمام الزركشي لما ذكر قول من قال باستمداد علم الأصول من علم الكلام، ذكر الوجه الاحتجاجي (الاستمدادي) المتقدم ذكره، ثم ذكر وجهاً آخر، رآه وجها استمدادياً أقربَ من سابقه، وهو وجه داخل هذا في الوجه الاشتراكي.

قال –رحمه الله–: «والأولى أن يقال في وجه استمداده[أي أصول الفقه] من علم الكلام: إن علم أصول الفقه فيه ألفاظ لا تعلم مسمياتها من غير أصول الدين، لكنها تؤخذ مسلمة فيه، على أن يبرهن في غيره من العلوم، أو تكون مسلمة في نفسها، وهي: العلم، والظن، والدليل، والأمارة، والنظر؛ لأن لفظ الطرق يشمل ذلك كله، والحكم أيضاً؛ إذ لا بد فيه من خطاب شرعي، ولا يثبت ذلك بالدليل في غير أصول الدين، وما ذكر منه غير ما عددناه، فهو تبع، ولا بد من معرفة هذه الأمور في معرفة هذا العلم؛ ليتوقف منه إذن على بعضه لا على كله»[2].

هذا ما ذكره الزركشي، وذكر أنه وجه أقرب من سابقه، والأقرب –والله أعلم– أن هذه الألفاظ من حيث هي ألفاظ دالة على معانيها– ليست مختصة بعلم بعينه، بل هي مقولة أصالةً في علوم شتى، وإنما تجري العادة على بحث بعض مسائلها في بعض العلوم،

(1) انظر: التقرير والتحبير(لابن أمير الحاج) علي تحرير الكمال بن الهمام (1/ 39).

(2) البحر المحيط في أصول الفقه (1/ 46)، ط: الكتبي.

كالبحث عن إمكانية العلم، والرد على أهل السفسطة، فهذا قد يبحث في العقائد، والمنطق، واللغة، وغير ذلك، ولا يوجب أن تكون هذه الألفاظ أصيلة في علم، دخيلة على آخر مستمدة فيه من غيره، فالناحية السابقة أوجه، والله أعلم، ولكن قد يصدق هذا في ألفاظ أخرى، غير ما ذكر، فتكون ناحية من نواحي الاشتراك بين العلمين، وقد يصح أن يجعل الوجه الاشتراكي أحد الوجوه الاستمدادية.

تنبيه بعد بيان الوجهين:

إذا تبين الوجهان السالفان من العلاقة بين (الأصلين: أصول الدين، وأصول الفقه)، وهما الوجه الاستمدادي، ووجه الاشتراك، فإن مما يجدر التنبيه إليه أن يقال:

إن من الخلل الكبير في تفهم وتوصيف العلاقة بين (الأصلين): أن تحصر العلاقة بين العلمية بهذا الوجه الثاني(المسائل المشتركة، والعواري المنتقلة بين العلمين).

والأشد منه: أن يخرج القارئ بانطباع عن العلاقة بين العلمين، ويكون انطباعاً مستفاداً من هذا الوجه الثاني من أوجه العلاقة، والذي –غالباً– ما يكون انطباعاً سلبياً، بحكم ورود الغلط للمسائل الكلامية الواردة فيه، مع أن الحكم السلبي لا يصدق بإطلاق، إذ إن من المسائل العقدية المنتقلة للأصول مسائل صحيحة مما يقول بموجبه أهل السنة.

ثم إن هذا الناظر يعود بهذا بالتعميم لهذا لحكم والانطباع، فيجعله مقولاً على كل وجه من أوجه العلاقة بين العلمين، إذ إنه لم قد لا يستحضر سوى ذلك الوجه(المسائل المشتركة)، وهذا بلا شك حكم خاطئ في مبتدأه ومنتهاه، وحائد عن القصد في منهجه.

والإشكال الذي كرَّس هذه النظرة: أن غالب ما يطرح من وصف العلاقة بين العلمين –فيما وقفت عليه من كتب عديدة في هذا المجال– قد كان قاصراً على هذا الجانب الثاني، دون تركيز على الجانب الأول، والذي سبق أنه هو الجانب الأصلي الثابت باعتبار البنية الأساسية للعلمين، وموقعهما من (خارطة علوم الشريعة)، حتى لو لم يطرأ الوجه الثاني، ولم تحصل الإعارة ولا الاستعارة.

ولذا، كان من المقاصد الكبرى لهذه الورقة تحقيق هدفين:

1–الأول منهما: فك الخلط المغلوط بين هذين الوجهين(التأصيلي، والتداخل)،

والميز التام بينهما.

2-تركيز النظر على الوجه الأول، تأصيلاً لتحققه، ومشروعيته، وبياناً لمقصوده، ومعالمه، وتأكيداً لضرورته وأهميته، واستقراءً لتجلياته، وتبدياته، ثم تطبيقاً لمباحثه، وطرحاً لأمثلته، وتصفية له مما قد يعتريه من غلط أو قصور نظر، وانتهاء بحث همم العلماء والباحثين والمتعلمين في العلمين إلى إحياءه -على المنهج السوي السلفي- وتفعيله، ورده إلى نصابه، وإظهاره ليكون هو الأصل في توصيف العلاقة بين العلمين الشريفين.

المسألة الثالثة: تطبيق الأصول على الاعتقاد، والمحترزات الثلاث.

إذا ما تقرر ما سبق في بيان أوجه العلاقة بين(الأصلين)، وخصوصاً ما تقدم في (الوجه التأصيلي)، وأنه هو الأصل في العلاقة بين العلمين من خلال النظر لموقع كل علم من (خارطة العلوم الشرعية)، أذا تقرر كل ذلك فإنه يقال:

لا بد من الاحتراز -عند إعمال هذا الوجه- من محاذير ثلاث:

1-المسائل الكلامية الفاسدة التي وردت على علم الأصول الفقه.

2-المسائل المنتقدة في أصول الفقه.

3- وجوب التنبه لما بين العقيدة والفقه من أوجه اختلاف في أصول وقواعد الاستدلال

فأما الاحتراز الأول : وهو التنبه للمسائل الكلامية الفاسدة التي وردت على علم الأصول الفقه.

فهذا أمر لا شك فيه، فحين يدعى إلى تفعيل قواعد الأصول في تفهم أدلة العقيدة، فلا شك أن المراد به تفعيلها بعد تمحيص تلك القواعد، وتجنب الفاسد منها، كالزعم بأن الأدلة النقلية لا تفيد اليقين بإطلاق، ونحوها، وإنما لزم التنبيه لذلك، لئلا يفهم مما تقدم قصد الإغفال لما ورد على مدونة الأصول من مواد كلامية، وأصول فاسدة، فلا بد أن يتحصن قاصد النظر في هذا الباب بعلم مؤصل في باب الاعتقاد، وأن يتضلع بقدر كاف من نصوص الشرع، وما كتبه السلف الصالح في المعتقد الذي أجمع عليه أهل السنة، من جهة مسائله ودلائله، كما أنه لا بد أن يخصص قسطاً من النظر إلى المسائل الكلامية الواردة على أصول الفقه، وما فيها من فساد في ذاتها، وفي تأثيرها على ما وردت عليه من

مسائل الأصول.

فالحاصل أنه لم يكن القصد أبداً مما تقدم تقريره ترك النظر والحذر من تلك الواردات الكلامية، وإنما كان القصد: عدم قصر العلاقة فيما بين علمي العقيدة وأصول الفقه بهذه المسائل الكلامية الفاسدة الواردة في الأصول، وأن لا يجعل الكلام عن (العواري) هو الأصل في تمثيل العلاقة بين العلمين، فضلاً عن أن يكتفى به، وأن يهمل الوجه الذي هو الأصل، من أجل ورود ما ورد من تلك التأثيرات

وأيضاً كان من المقصد أن توضع تلك الواردات الكلامية بقدرها في الكم، وفي التأثير، فقد نالها قدر من التضخيم، فكونت عند كثير من الناظرين صورة أكبر من حجمها.

وأما الاحتراز الثاني –وهو الاحتراز من المسائل المنتقدة في أصول الفقه–

فشأنه بَيِّن كذلك، والنقد لِمَا كان فاسداً أو مستدركاً من قواعد الأصول أمر واقع بالفعل من قبل أهل الفن نفسه، فالأصوليون من أكثر أصحاب العلوم إعمالاً ل(النقد الذاتي) في نفس العلم، بقصد تمحيص الصحيح من تلك القواعد عما فسد منها.

وأما الاحتراز الثالث، وهو: وجوب التنبه لما بين العقيدة والفقه من أوجه اختلاف في أصول وقواعد الاستدلال.

ففي هذا ينبه لأمور:

أ– أن أصول أهل السنة والجماعة تقتضي **أن تكون الأصول الاستدلالية واحدة بين علمي (الفقه الأكبر)، و(الفقه الأصغر)**، وهذا لأمرين: اتحاد الأصول الاستدلالية، وهي الكتاب والسنة والإجماع، واتحاد منهج الفهم لهذه الأصول، والتي من أهمها اعتماد فهم السلف لأدلة الشرع، وكذا قواعد اللغة، من نحو وبلاغة، فهذا هو الأصل الغالب المطرد.

ب– أن اتحاد الأصول الشرعية، في المصدر، وطرق الفهم، لا يمنع أن يكون لبعض الأبواب الشرعية اختصاص(استثنائي من الأصل السالف)، أوجبه أمر عارض، ومختص بهذا الباب، من مثل طبيعة النظر فيه(أهو من عالم الغيب، أم من عالم الشهادة؟)، وهل هو مما يعقل

فيه المعنى، أو لا يعقل؟ وهل من سمة مسائله وفروعه تحدد أفرادها، أم ثباتها؟ ونحو ذلك.

واختصاص بعض الأبواب ببعض القواعد الأصولية وارد في أبواب الفقه نفسها، فإنك ترى أن قسم العبادات في الفقه يتسم بأحكام أصولية ينفرد بها عن قسم المعاملات، فالأصل في العبادات المنع، حتى يرد دليل الإباحة، والأصل في المعاملات الجواز، حتى يرد دليل المنع، فباب العبادات مبناه التوقيف؛ ولذا تكلم الأصوليون عن منع القياس في العبادات، وليس الأمر كذلك في المعاملات، وكذا اختلفوا في ورود القياس على جملة من أبواب الفقه، كالحدود والكفارات ونحوها مما هو مفصل في كتب الأصول.

فاتحاد مصادر الاستدلال ومنهجه في الفقه نفسه، لم يمنع من مثل هذا الاختصاص، كما أن هذا الاختصاص العارض، لم يتعارض مع كون الأدلة ومنهجية الاستدلال متحدة في أصلها لأبواب الفقه

ج- وعليه، فإن **أبواب الاعتقاد قد تختص بما يناسبها من جوانب التأصيل، سواء عند الكلام عن(الأدلة)، أو(مناهج استدلال).**

فمن الاختصاص العقدي في جانب الأدلة: ما سوى الأدلة الثلاثة(الكتاب والسنة والإجماع) من الأدلة المذكورة في الأصول(كالقياس، والاستحسان)، فالقياس معتبر في الفقه عند جماهير الفقهاء، من الصحابة فمن بعدهم، حتى اعتبره عامة الأصوليين من الأدلة المتفق عليها[1]، وأما في علم الاعتقاد، فالأصل فيه المنع، خصوصاً أمور الغيب من مباحث المعتقد، وأخص ذلك ما يتعلق بأسماء الله وصفاته، وهذا ما جرى تقريره في كتب الاعتقاد عند أهل السنة[2]، وإن كان قياس الأولى وارداً عندهم، لكن غالباً ما يورد ذكره في باب الحجاج أو التأييد، فلم يثبت أهل السنة صفة مبناها على مجرد قياس الأولى، دون أن يكون فيها نص صريح، وإذا كان الفرق ثابتاً في هذا الدليل الذي كان ملحقاً بالأدلة المجمع

(1) والقياس وإن كان قد خالف أهل الظاهر فيه، لكن جماهير أهل الأصول يدرجونه ضمن الأدلة المتفق عليها، إما باعتبار أن خلاف أهل الظاهر خلاف شاذ، أو باعتبار أن الإجماع منعقد على الاستدلال بالقياس قبل خلاف أهل الظاهر، كما جاء استعمال الصحابة للقياس في عدة وقائع، انظر: العدة في أصول الفقه(1307/4)، والبحر المحيط(5/ 25).

(2) انظر: نقض الدارمي على المريسي(308/1، 557)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام(297/3)، (28/13-29)، (175/33) بيان تلبيس الجهمية(381/2)، درء التعارض(29/1)، شرح الطحاوية(122).

عليها، فإن ما سواه من الأدلة المختلف فيها، والتي اختصت بعض مذاهب الفقه به أولى، وعدم وروده في مباحث المعتقد أجلى، كالاستحسان[1]، ومذهب أهل المدينة.

وأما جانب الدلالة –والكلام هنا عن الدلالة اللفظية– فإنه وإن كان الأصل في ذلك هو الاشتراك، وأن القول فيها واحد في علمي العقيدة والفقه، كقواعد العموم والخصوص والإطلاق والتقييد ونحوها، إلا أن ثمة اختصاص يرد في بعض تلك القواعد، مما جرى إعماله في الفقه، ولم أر إعماله في جانب المعتقد، ومن ذلك: الاختلاف في ما يثبت وينفى، ما بين الأمور الخبرية، والأمور الطلبية، فللمجتهد أن ينفي وجوب شيء؛ لانتفاء دليل إيجابه، إذا ما استفرغ وسعه في البحث، ولم يجد دليلا يوجبه، ولكن لا يحق له أن ينفي أمراً خبرياً لمجرد أنه لم يجد دليلاً يثبته، بل عليه التوقف فيه، ما لم يجد دليلاً يدل على نفيه.

وفي ذلك يقول شيخ الإسلام: «والذي عليه الفقهاء وعامة المحقِّقين أن الأحكام الشرعية مثل الإيجاب أو التحريم يجبُ نفيها لانتفاء دليل ثبوتها، وأما الأمور الحقيقيّة مثل صفات الباري ونحو ذلك فلا يجوز نفي شيءٍ منها لعدم ما يدلُّ على ثبوته؛ لجواز أن يكون ثابتًا من غير دليل يدلنا على ثبوته ولا يمتنع ذلك إذا لم نكن مكلَّفين باعتقاد ثبوته أو نفيه، وليس الأصلُ عدمَه حتى يُتَمَسَّك فيه بالأصل النافي»[2].

وكذا استنباط الأحكام العلمية من المفاهيم، وبالتحديد، مفهوم المخالفة –وهو إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه– فهذا المفهوم مما أقر بحجيته جماهير الفقهاء(خصوصاً مفهوم الشرط واللقب منه)، وطبقوه على مواطن من فقه الفروع، محتجين به استقلالاً في مواضع، وتبعاً في مواطن، إلا أنه مندرج في دلالة المفهوم، ودلالة المفهوم دون دلالة المنطوق في القوة، على اختلاف في قوة أنواعه المندرجة ضمنه.

وأما في المعتقد: فبعد طول تأمل فيه، وسبر لكتب السنة، لم أر مسألة عقدية احتج عليها السلف بمفهوم المخالفة استقلالاً واعتماداً، أما الاستدلال به اعتضاداً أو تفصيلاً لما

(1) قواطع الأدلة في الأصول (2/ 268).

(2) تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل (2/ 620).

ثبت أصله، فهو وارد.

وثمة فروق أخرى محدودة، **على أنه قد يتأتى لناظر أن يقول:**

إن القواعد الأصولية الاستدلالية متحدة في كل علوم الشريعة، فروعها، وأصولها، ما كان من أبواب العقيدة في ذلك، أو في الفقه، وسواء كانت أبواب العقيدة متعلقة بالغيب، كالإلهيات، ومباحث الملائكة ونحوها، أو فيما هو من الشاهد، كمباحث توحيد الألوهية، والإيمان والتكفير، فالأصل أن قواعد الاستدلال في ذلك واحدة.

إلا أن كل قاعدة من قواعد الاستدلال هذه لها شروط للإعمال، ولها موانع من النفوذ.

فحيث أعملت تلك القاعدة في مجال أو مسألة، فإنما كان ذلك لتوفر شروط الإعمال، وحيث لم تعمل فإنما كان ذلك لتخلف الشرط، أو لتحقق المانع، لا لكون النص الفقهي قابلاً لتلك القاعدة في تفهمه دون النص العقدي.

فالقياس إنما أعمل في أبواب المعاملات من الفقه، لتفهم العلة، والعلم بحقيقتها في الأصل والفرع، والعلم بتساوي تلك العلة فيهما، وهذا غير متحقق فيما كان في عالم الغيب، وكذا القول في النسخ، إنما لم يكن وارداً في العقائد لوجود مانع من القول به فيها، وهو استلزامه الكذب؛ ولذا لا يقال به في سائر الأخبار، حتى ما لم يكن من قبيل ما يبحث في العقائد، وهذا الأمر(تخلف إعمال القاعدة الأصولية لتخلف شرطها) ليس مختصاً بمسائل الاعتقاد، بل يتأتى حتى في جملة من مسائل الفقه، فمن القواعد الأصولية ما لا يرد في باب العبادات، كالقياس، فلا يستدل به في تأسيس عبادة من العبادات.

وينبه إلى أن التقرير هاهنا إنما كان سائراً على ما تقتضيه أصول أهل السنة، وإلا فإنه قد يمر بالباحث تقريرات لبعض أهل الأصول وغيرهم، يفرقون فيها بين باب الفقه وباب العقيدة في قواعد الاستدلال، ويعلم أن ذلك من قبيل الغلط المحض، كالزعم بأن أخبار الآحاد يحتج بها في الفقه دون الاعتقاد، والزعم بأن ما أفاد غلبة الظن –دون اليقين– فإنه لا يصلح حجة في باب الاعتقاد، ونحو ذلك.

المسألة الرابعة: احتراز ضمن الاحتراز.

حيث إنه قد تم تقرير الاحترازات السالف بينها بجلاء، خصوصاً من تقدم في الاحتراز الأول، حفاظاً على جناب العقيدة، فإني أجد من المهم بيان احتراز ضمن هذا

الاحتراز، ألا وهو:

أن هذا الأثر السلبي (للمسائل الكلامية الفاسدة، الواردة على علم الأصول) قد حصل فيه تهويل ومبالغة من بعض الناظرين، خصوصاً من كان مهتماً بالعقيدة والحفاظ على جنابها(ونعم الاهتمام)، لكن كان نظره قاصراً وعابراً في علم الأصول، فلا يكاد أن تستحضر العلاقة بين العلمين إلا ويغلب على نظره وطرحه المسائل الكلامية البدعية التي تضمنتها كثير من كتب الأصول، ولذا، ولكي يوضع الأمر في نصابه دون إفراط ولا تفريط:

فههنا وقفات أطرحها في تساؤلات:

الوقفة الأولى: كم نسبة هذه المسائل الكلامية التي وردت على الأصول من مجمل مسائل علم الأصول؟

الوقفة الثانية: هل جميع هذه المسائل من العقائد الفاسدة (كعقائد المعتزلة ونحوهم)، أو أن منها ما كان على وفق عقيدة أهل السنة؟

الوقفة الثالثة: وما كان فاسداً من هذه المسائل، أليس لأهل السنة قولاً فيه، وعليه، ألا يمكن أن يقرر مذهبهم المخالف لما قرره ذلك الأصولي، أو التفصيل فيما ذكره، فيزول المحذور، وتحصل الفائدة العلمية والدربة النقدية؟

الوقفة الرابعة –وهي من أهم الوقفات– هذه المسائل(الكلامية، الفاسدة، الواردة في كتب الأصول) هل أثرت على نفس القواعد الاستدلالية التي هي صلب علم الأصول وجوهره والتي عليها المعول في تحصيل ثمرته؟ أم أن تأثيرها قد كان في المقدمات والتوابع(كالتعريفات، والتعبيرات)؟

الوقفة خامسة: هل ورود المسائل (البدعية، الفاسدة) مختص بكتب الأصول؟

أما التساؤل الأول: كم نسبة هذه المسائل الكلامية التي وردت على الأصول من مجمل مسائل علم الأصول.

فلندع لغة الأرقام تتكلم فيه، فيقال: إن أشهر من وقفت عليه ممن درس هذه المسائل المشتركة: د.مُحَمَّد العروسي، في كتابه(المسائل المشتركة بين علم أصول الدين وعلم

أصول الفقه)، وقد أحصى بعد استقراء سنين سبعاً وخمسين مسألة.

ثم تبعه ، د.مُحَمَّد الشتيوي الجيلاني في أطروحته الدكتوراه (علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام)، وأحصى منها خمسة وثمانين(85) مسألة، منها مسائل كبرى(كالتحسين والتقبيح)، ومنها ما هو مجرد تأثير في صياغة التعريف، ونحو ذلك، وكثير منها ما لا يوجد إلا في بعض كتب الأصول الطوال دون المتوسطة والمختصرة،

والسؤال هنا: كم نسبة هذه المسائل ال(85)، من مجمل مسائل علم الأصول؟

في كتاب(الفهرس الأصولي) من إعداد الفريق البحثي بدار الفتح، مصر، طبع في مجلدين، جرى جرد عدد من أمهات كتب الأصول –لا جميعها– وأحصى الباحثون فيه(2800): ألفان وثمانمائة مسألة.

فالسؤال: كم تمثل (100) مسألة من مجمل(2800) مسألة؟

النسبة هنا هي: (03%): ثلاثة في المائة فقط!!

فهل هذه النسبة تستدعي ذلك التصوير والتضخيم للمسائل الكلامية في المدونة الأصولية؟

وأما التساؤل الثاني: هل جميع هذه المسائل من العقائد الفاسدة(كعقائد المعتزلة ونحوهم)، أو أن منها ما كان على وفق عقيدة أهل السنة؟

والجواب بالنفي، فليس كل المسائل العقدية الواردة في كتب الأصول من المسائل الفاسدة، بل منها ما كان التقرير فيه –في غالب كتب الأصول– على وجه يقر بموجبه أهل السنة، كما يذكره عامة الأصوليين في مسألة (أن شرط صدق المشتق –اسماً كان أو فعلاً– هو صدق المشتق منه) [1]، فهي صحيحة في أصلها[2]، كما أنها وجيهة في إيرادها، بل إن فيها تأييداً لمذهب السلف ممن أقر بسائر الصفات التي وردت مضافة إلى الله تعالى بصيغة المشتق، وحجة لهم على من أوردها في الرد على المعتزلة فيما أقر به من الصفات(كالسمع من السميع)، ثم خالف موجبها فيما أنكره من الصفات، كإثبات الحكمة والرحمة على

(1) انظر: البحر المحيط(2/ 90).

(2) انظر: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (1/ 248)، منهاج السنة النبوية(127/2)،

الحقيقة[1].

وأما التساؤل الثالث: ما كان فاسداً من هذه المسائل، أليس لأهل السنة قولاً فيه، وعليه، ألا يمكن أن يقرر مذهبهم المخالف لما قرره ذلك الأصولي، أو التفصيل فيما ذكره، فيزول المحذور، وتحصل الفائدة العلمية والدربة النقدية؟

والجواب عنه بالإثبات، فما من مسألة من أصول مسائل العقيدة، إلا ولأهل السنة فيها قول، أو تفصيل لإجمال، كالقول في مسائل الكلام الإلهي، والتحسين والتقبيح، ونحو ذلك.

وعليه، فإذا ما طرح الأصولي السني نفس المسألة العقدية مصححاً لها على وفق مذهب أهل السنة، انتفى المحذور، وزال التوجس.

وإذا تحقق ما في الجواب الثاني(من وجود مسائل عقدية صحيحة)، وما في الثالث(من إمكان تصحيح ما كان فاسداً من مسائل العقيدة الواردة في الأصول)، فالسؤال يكون:

أين الإشكال أصلاً من ورود مسائل عقدية (صحيحة) في علم الأصول؟،

والجواب: أنه لا إشكال، خصوصاً إن كان ورودها لموجب استدعى ذلك:

– كأن تكون من باب التطبيق، وهو الوجه الأول (التأصيلي =التفريعي)، كالأمثلة الآتي ذكرها في هذا البحث.

– أو كان لها وجه يجعلها بنفسها قاعدة استدلالية يتفرع عنها مسائل (كقاعدة المشتق السالفة).

–أو كان لإيرادها مناسبة، حتى من غير وجه التطبيق، والتقعيد، كأن ترد في تعريف بعض المصطلحات الأصولية، كتعريف الأمر، والعموم.

–وهل ثمة من يستنكر ورود مسائل (فقهية) في الأصول من باب التمثيل للقواعد؟

(1) انظر في هذا الإلزام، وهذه القاعدة: فتوى في مسألة الكلام ضمن الفتاوى الكبرى(5/ 35–37)، وضمن مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية(3/ 139)وانظر: مجموع الفتاوى (12/ 513)، النبوات لابن تيمية (1/ 265) وانظر: درء تعارض العقل والنقل (10/ 231)، بدائع الفوائد لابن القيم 22/1.

فالقول في التمثيل والتطبيق بمسألة عقدية هو من هذا القبيل.

وأما التساؤل الرابع: هذه المسائل(الكلامية، الفاسدة، الواردة في كتب الأصول) هل أثرت على نفس القواعد الاستدلالية التي هي صلب علم الأصول وجوهره والتي عليها المعول في تحصيل ثمرته؟ أم أن تأثيرها قد كان في المقدمات والتوابع(كالتعريفات، والتعبيرات)؟

فالجواب، بعد تأمل في جملة أبواب الأصول، خصوصاً في مباحث دلالات الألفاظ، والتي هي من أهم أركان هذا العلم: أني لم أجد لمعظم ما ورد على الأصول من مسائل كلامية تأثيراً في نفس القواعد الاستدلالية الأصولية، وقد طارحت بعض أساتذة الأصول بذلك فوافقني الرأي، خصوصاً إذا نظرنا إلى القاعدة من جهة إنتاجها للحكم الشرعي، طلبياً كان أو خبرياً، بل الإشكال يكون في الغالب وارداً في مقدمات وتعريفات المسألة، أو مباحثها الجانبية، وحتى لو ورد في صياغة بعض القواعد الاستدلالية(كقاعدة: الأمر بالشيء نهي عن ضده)، فإن الفروع الفقهية لهذه القاعدة لن تتأثر بما قيل فيها من استدراك أو فساد، ولن تتغير تلك الفروع إذا ما صححناها بقولنا(الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده).

ولذا ففي مسألة من أكبر تلك المسائل، وهي مسألة التحسين والتقبيح العقلي عند المعتزلة، لا تجد مسألة فقهية قال بها فقهاء المعتزلة اعتماداً على تحسين العقل، بل هم يقفون فيه على أدلة الشرع، ربما وجدت مسائل عقدية قليلة متفرعة عنها، أحصى بعض الباحثين عشرة منها، لكنها عقدية، لا فقهية.

ومن أجل ذلك، ترى جلياً أن ورود تلك المسائل الكلامية في كتب(القواعد الأصولية) أقل بكثير جداً من ورودها في كتب الأصول، بل تكاد أن تنعدم فيها، على ما في الثاني من قلة أيضاً على ما تقدم في جواب التساؤل الأول.

وحاصل القول أن معظم المسائل الكلامية الفاسدة، الواردة في كتب الأصول لا تخرج من أحد أمور:

1 –مسائل أقحمت في علم الأصول، من السهل اجتنابها، مثل ما فسد من مقدماتهم في تعريف الكلام .

2 -جوانب وردت من ناحية الصياغة، لا من ناحيةِ فاعليَّة القاعدة التأصيلية، مثل: الأمر بالشيء نهي عن ضده

3-تطبيقات عقدية مغلوطة على بعض القواعد التأصيلية، كالتطبيقات في باب المتشابه والمجاز والتأويل.

فالنوع الأول يجتنب، أو يعاد تقريره على وفق مذهب أهل السنة.

والثاني: نأخذ بالقاعدة من جهة إنتاجها كما تم تقريرها، وإنما يكون التغيير في صياغتها.

والثالث: نستبعد منه التطبيق المغلوط، أو نستبدله بتطبيق صحيح، أو نبقيه مع التنبيه على غلطه، وعلى وجه مخالفته للقاعدة، ليكون تطبيقاً عقديا جدلياً.

-ثم إن ثمة كتب أصولية صنفها أعلام من أهل السنة والأثر يقل عندهم الغلط من هذا القبيل، كالسمعاني، والخطيب، وآل تيمية، وتلاميذ ابن تيمية (كالمرداوي ونحوه)، فيكون فيها مجالاً لمن أراد الإفادة من هذا العلم الجليل، مع تجنب ما ورد عليه.

وأما التساؤل الخامس: هل ورود المسائل (البدعية، الفاسدة) مختص بكتب الأصول؟ أم أن كتب التفسير وشروح الحديث -بل والفقه- قد اعترى الكثيرَ منها الكثيرُ من ذلك؟

والجواب هو الثاني -وهو كذلك بلا شك- فإن النواحي الكلامية، والصوفية، بل والفلسفية قد دخلت على جملة كبيرة من كتب التفسير، وشروح الحديث، فضلاً عن النحو واللغة، بل والفقه، ومع ذلك لا ترى من توجه إلى تلك الكتب بتوجس من جنس التوجس الذي يثيره البعض من كتب الأصول، ولم يقل أحد باجتناب التفسير خشية من أثر تلك الكتب، بل حتى نفس كتب التفسير التي وردت فيها تلك الأغلاط، لا نرى أن متخصصي التفسير يتركون تعليمها لطلابهم من هذه الجهة،بل يعلمونها مع التنبه لما فيها، وهذا هو عين ما ينادى به في شأن تعليم علم الأصول لطالب علم العقيدة، وتفعيل ما صح منه في مسائلها.

المبحث الثاني: منهج السلف في إعمال القواعد التأصيلية في الطرح العقدي.

في هذا المبحث استعراض موجز وعابر لنماذج من إعمال جمع من الأئمة وتفعيلهم لقواعد أصول الفقه والاستدلال على مسائل الاعتقاد، ومدى ظهور ذلك الإعمال في الطرح العقدي في علمي العقيدة والأصول، وسأقسم الكلام في ذلك على مرحلتين:

1-مرحلة ما قبل التدوين، بدءاً من عهد النبوة، ثم الصحابة.

2-مرحلة ما بعد التدوين، وفيه استعراض لذلك التفعيل في الجانبين:

أ-جانب التصيف العقدي، وفيه استعراض لتفعيل قواعد الأصول في العقيدة في الطرح العقدي عموماً، سواء في التقرير الابتدائي للمعتقد، أو في الرد على المخالف،

وفي هذا الجانب تم استعراض نموذج أو كثير من هذا التفعيل في كل قرن من القرون، ما بين القرن الثاني، إلى الثامن.

ب-جانب التصنيف الأصولي، وفيه استعراض لتفعيل قواعد الأصول في العقيدة في التصنيف الأصولي، وقد افتتحت القول فيه مع الإمام الشافعي، ورسالته، ثم من بعده، وقسمته إلى جانبين: جانب التنظير، وجانب التطبيق.

المرحلة الأولى: مرحلة ما قبل التدوين.

إن تاريخ (أصول فقه الاعتقاد) قد نشأ منذ بداية هذه الشريعة الغراء، أي منذ زمن النبوة، على صاحبها أزكى الصلوات والتسليم، وهو التاريخ الذي انطلق فيه الكلام على أصول الفقه بمفهومه العام، قبل أن يشرع أئمة الإسلام بالتصنيف والتدوين في شيء من العلوم.

قال الإمام ابن تيمية مبينا بداية الكلام في أصول الفقه عموما: «الكلام في أصول الفقه وتقسيمها إلى: الكتاب؛ والسنة؛ والإجماع؛ واجتهاد الرأي؛ والكلام في وجه دلالة الأدلة الشرعية على الأحكام: أمر معروف من زمن أصحاب مُحَمَّد -ﷺ- والتابعين لهم بإحسان؛ ومن بعدهم من أئمة المسلمين وهم كانوا أقعد بهذا الفن وغيره من فنون العلم الدينية ممن بعدهم»[1].

وما ذكر في إثبات انطلاق الجانب التأصيلي في الشريعة عموماً، يندرج في القول

(1) مجموع الفتاوى (20/ 401).

بإثبات الجانب التأصيلي المتعلق بمسائل الاعتقاد، وهذا ما تراه بارزاً في جملة من المسائل العقدية التي حصل كلام عنها، أو نزاع فيها منذ الصدر الأول، بل منذ عهد النبوة، على صاحبها أزكى الصوات والتسليم، وذلك الذي يظهر في مواطن كثيرة، ومن ذلك:

أولاً: عهد النبوة على صاحبها أفضل الصلاة والسلام: ومن ذلك:

1) تقرير أصول الاستدلال في الشريعة، عقيدة وفقها، كما في نصوص كثيرة ومنها: خطبته ﷺ في عرفة في حجة الوداع، فقد بين لهم المرجع الأول في الاستدلال، حيث قال فيها: ((وَقَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُ إِنِ اعْتَصَمْتُمْ بِهِ، كِتَابُ اللهِ))[1].

2) تقرير وتصحيح منهج الفهم، كما ورد في تصحيح فهم الصحابة للظلم، وذلك أنه لَمَّا نَزَلَتْ: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ﴾ [الأنعام: 82] شَقَّ ذَلِكَ عَلَى المسْلِمِينَ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيُّنَا لاَ يَظْلِمُ نَفْسَهُ؟ قَالَ: «لَيْسَ ذَلِكَ، إِنَّمَا هُوَ الشِّرْكُ، أَلَمْ تَسْمَعُوا مَا قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ: ﴿يَٰبُنَيَّ لَا تُشۡرِكۡ بِٱللَّهِۖ إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ﴾ [لقمان: 13]»[2].

فقد فهم الصحابة من الآية –بموجب فهمهم للعموم الوارد في لفظ الظلم، وهو نكرة قد وردت في سياق النفي– أنه شامل لأدنى أنواع الظلم، فخافوا أن يكون ذلك شاملاً لما لا يخلو منه بشر من ظلم الإنسان لنفسه، فلما شكوا ذلك إلى النبي ﷺ، بين لهم الفهم الصحيح للآية، وذلك بردهم إلى معنى أصولي، وتفسيري، وهو تفسير القرآن بالقرآن، وفهم العموم على حسب ما درج استعماله في المواطن الأخرى من كتاب الله، وهو ما سماه الشاطبي بـ(العموم الاستعمالي)[3]، وهو العموم المستفاد من النظر إلى الصيغة باعتبار المقاصد الاستعمالية، التي تقضي العوائد بالقصد إليها، وتدل عليها السياقات الحالية والمقالية، وإن كان أصل الوضع الإفرادي(بالاعتبار الأول السالف بيانه) على خلاف ذلك

(1) أخرجه مسلم (2/ 890) ح(1218) من حديث جابر بن عبد الله مرفوعا.

(2)أخرجه البخاري (4/ 163) ح(3429)، ومسلم (1/ 114) ح(197)، من حديث عبد الله بن مسعود مرفوعا.

(3) الموافقات (4/ 18-19).

الاستعمال.

وفي ذلك يقول الإمام الشاطبي: «لا كلام في أن للعموم صيغاً وضعية، والنظر في هذا مخصوص بأهل العربية، وإنما ينظر هنا في أمر آخر، وإن كان من مطالب أهل العربية أيضا، ولكنه أكيد التقرير هاهنا، وذلك أن للعموم الذي تدل عليه الصيغ بحسب الوضع نظرين:

أحدهما: باعتبار ما تدل عليه الصيغة في أهل وضعها على الإطلاق، وإلى هذا النظر قصد الأصوليين فلذلك يقع التخصيص عندهم بالعقل والحس وسائر المخصصات المنفصلة.

والثاني: **بحسب المقاصد الاستعمالية** التي تقضي العوائد بالقصد إليها، وإن كان أصل الوضع على خلاف ذلك، وهذا الاعتبار استعمالي، والأول قياسي»[1]، ثم مثل له بالمثال السالف في معنى الظلم.

وليلحظ الناظر أنه ﷺ لم يكتف بأن يقول لهم: (الظلم هو الشرك)، بل قرن ذلك بما يبين وجه هذا الفهم، وفيه إقرار لمنهجية راسخة في تفهم هذا النص من نصوص الشرع وما سواه.

ثانياً: عهد الصحابة الكرام ﷺ

فإن الصحابة الكرام ﷺ، قد كانوا يروون نصوص العقائد، ويفهمونها على وفق فهمهم للسان العربي، ولأصول الشريعة ومقاصدها، فيقرون تلك النصوص على ظاهرها، ولا يتعرضون لها بتأويل ولا تحريف، ولا تمثيل ولا تكييف؛ إعمالاً منهم لما هو الأصل في الكلام بإجماع أهل اللغة والأصول، ألا وهو حمل الكلام على ظاهره، وحقيقته، ما لم يأت دليل يصرفه، فيكون ظاهراً أيضاً بذلك الدليل.

كما أنهم قد كانوا يرشدون من أخطأ في فهمه لنص من نصوص العقيدة، وهذا يبرز بجلاء إعمالهم لقواعد الاستدلال، التي هي الشطر الثاني من أصول الفقه، سواء كان ذلك من قبل أوائل أهل الضلال، أو من غيرهم، ومن ذلك:

1) قول ابن عمر –رضي الله عنهما– في أهل الوعيد: (انطلقوا إلى آيات الكفار،

(1) الموافقات (4/ 18-19).

فجعلوها على المؤمنين)[1]، فهو هاهنا يشير إلى أصل استدلالي متين، حصل من مفارقته ضلال وزيغ مبين، ألا وهو النظر إلى سياق الآيات وقرائنها الحالية، وتوجيه العمومات الشرعية بحسبها، والنظر فيمن نزلت فيه، فتحمل عليه، وعلى من ماثل حاله، لا على مجرد النظر المجرد للكلمة الواردة في النصوص(نصوص الوعيد هنا خاصة)، وهو ما يندرج ضمن مبحث العموم والتخصيص من أبواب علم الأصول.

2) وكذا الحال مع ابن عباس رضي الله عنهما لما ناظر الخوارج، حيث احتج عليهم بتقرير أصل من أصول الاستدلال، وهو الاحتجاج بفهم الصحابة للقرآن، ووجوب الصدور عنه، حيث قال: «أَتَيْتُكُمْ مِنْ عِنْدِ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ الْمُهَاجِرِينَ، وَالْأَنْصَارِ، وَمِنْ عِنْدِ ابْنِ عَمِّ النَّبِيِّ ﷺ وَصِهْرِهِ، وَعَلَيْهِمْ نُزِّلَ الْقُرْآنُ، فَهُمْ أَعْلَمُ بِتَأْوِيلِهِ مِنْكُمْ، وَلَيْسَ فِيكُمْ مِنْهُمْ أَحَدٌ»[2].

المرحلة الثانية: مرحلة ما بعد التدوين.

وإذا ما انتقلنا إلى زمن بداية التصنيف في علوم الشريعة، وخصوصاً علمي العقيدة، والأصول، وذلك في القرن الثاني للهجرة، فإننا نرى تفعيل التكامل بين علمي الاعتقاد والأصول جلياً، تفريعاً لمسائل العقيدة على قواعد الأصول، في كتب الأصول، وتخريجاً لمسائل الاعتقاد على قواعد الأصول، في كتب الاعتقاد،

وقد من الله على الباحث باستقراء –غير تام– ولمدة أشهر معدودة، ولبعض كتب السف في الاعتقاد، ما بين القرن الثالث إلى السابع، فوقفت على ما يزيد على ألفي تطبيق عقدي لقواعد أصولية، منها ما يصرح بالقاعدة من قواعد العموم والخصوص، الإطلاق والتقييد، النص والظاهر والمجمل، ..الخ من المباحث التي استوعبت عامة أبواب الأصول، ومنها ما يكون تطبيقاً مباشراً، سواء في جانب الاستدلال الابتدائي، أو في جانب الجدال والرد.

(1)ذكره البخاري في صحيحه تعليقا بالجزم(6/ 2539)، ووصله الطبري في تهذيب الآثار، كما في تغليق التعليق(5/ 259)، والفتح(12/ 286)، وابن عبد البر في التمهيد(23/ 334-335)، وصحح إسناده الحافظ ابن حجر.

(2) أخرجه النسائي في السنن الكبرى(5/165-166) رقم(8575)، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله(2/104)، وصححه الحاكم بنحوه على شرط مسلم كما في المستدرك على الصحيحين (2/ 164) (2656)، ووافقه الذهبي.وانظر: المنتظم لابن الجوزي(5/124).

ولهم فيها من دقيق التأصيلات وبديع اللفتات ما يبهر بصر الناظر، ويكفي بغية المناظر، وإحصاء ذلك متعسر بل متعذر، وإنما أذكر هنا طرفاً من ذلك في الجانبين (العقيدة) و(الأصول)، بذكر نماذج من كل جانب، لشرح المقصود وإثباته لا للاستيعاب:

أ- جانب التصنيف العقدي.

فإن حضور الجوانب الأصولية(التأصيلية) في هذا جانب الطرح العقدي قد كان بارزاً منذ بداية التصنيف العقدي، وذلك في عدة نواحٍ، ومنها:

1- **تقرير المرجعية الاستدلالية الشرعية**، أي الأدلة المعتبرة الواجب أن ترد إليها – دون ما سواها- كل أصول العقيدة وفروعها، وهي الكتاب، والسنة، وإجماع سلف الأمة، وهذا ما تواردت عليه جملة كثيرة من مصنفات الاعتقاد المتقدمة، وما بعدها، حيث يفردون لذلك الأبواب الطوال، ويوردون ضمنها ما فيه تثبيت لهذا الأصل من نصوص الوحيين، كالآيات الدالة على اتباع حبل الله، وهو الكتاب المتين، واتباع سنة خير المرسلين، وطاعته.

2-إبطال ما يعارض المرجعية الاستدلالية، من المداخل البدعية، وهي الأصول البدعية التي عارض بها أهل الباطل أصول الشريعة، والتي كان السلف يعبرون عنها بالأهواء، والبدع، والرأي أو المعقول الفاسد، ونحوها من الطرق التي كانت تقرن عند السلف بأقوى عبارات التشنيع والذم، مع الأمر بالإئتلاف، والاعتصام بحبل الله، والنهي عن التفرق والاختلاف[1].

ولهم عبارات مأثورة في البيان عن هذا الأصل، والترجمة له، كقولهم: «بابٌ في لزوم السنة»[2]، «باب، في الحض على لزوم السنة واتباع الأئمة»[3]، «باب ما أمر به من اتباع السنة وسنة الخلفاء الراشدين»[4]، «ذكر الأهواء المذمومة»[5]، «باب ذكر البدع

(1) انظر: السنة لابن أبي عاصم (1/ 29)، السنة للمروزي (26)، الشريعة للآجري (1/ 270، 400)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (1/ 55)، الانتصار لأصحاب الحديث (4).

(2) السنة لابن أبي عاصم (1/ 16).

(3) أصول السنة لابن أبي زمنين (35).

(4) السنة لابن أبي عاصم (1/ 29).

(5) السنة لابن أبي عاصم (1/ 7).

وإظهارها»[1]، ونحو ذلك من العبارات[2].

3- تقرير المنهج الشرعي للاستدلال، وذلك في بيانهم لمفصل الاعتقاد وفق منهجية استدلالية محكمة، ألا وهي حمل تلك النصوص على ظواهر معانيها التي تفهم على وفق اللسان العربي، مع مجانبة التحريف والتعطيل، والتكييف والتمثيل.

4-إبطال المسالك البدعية الفاسدة في الاستدلال، وذلك بدرء الفهوم الفاسدة التي سلطها أهل البدع على النصوص الشرعية الصحيحة، وما انتهجوه من مسالك استدلالية فاسدة، راموا من خلالاها أن يبطلوا دلالة نصوص الوحي على المعتقد الحق، أو أن يدَّعوا دلالتها على معتقداتهم الضالة، فكانت جهود السلف في ذلك بارزة في إعمال الأصول والقواعد الاستدلالية السليمة لتخليص الأدلة الشرعية من كل باطل ألصقه أهل الباطل بها؛ ولذا، فإن تصريحهم بالقاعدة الاستدلالية في هذا المجال، يكون أجلى مما كتبوه تقريراً؛ لأن المجال هاهنا مجال مناظرة ومجادلة، فلم يسغ فيه الإضمار للقواعد الاستدلالية بمثل ما ساغ في الجانب الأول، هذا ما ظهر للباحث من خلال المقارنة بين صنفي التدوين المذكورين، وما تحصَّل له من خلال الاستقراء والجمع للشواهد التي يضيق المقام عن سردها.

وفي كل هذه النواحي:

-قد ينصون على القاعدة الاستدلالية الأصولية، أو المبحث الأصولي المعين(كالعموم، والمحكم)

-وما لم ينصوا فيه على القاعدة الاستدلالية من تلك المسائل العقدية، فإن الناظر فيها يرى أن قاعدة الاستدلال قد كانت حاضرة عندهم في كل مسألة ودليل، ولكن قد تدعوا الحاجة للنص عليها، وقد يكتفى بإعمالها لظهورها، شأنهم في ذلك كشأن الفقهاء

(1) السنة لابن أبي عاصم (1/ 21).

(2) انظر في تقرير هذه الأصول مثلاً: السنة لابن أبي عاصم (1/ 29)، السنة للمروزي (26)، شرح السنة للبربهاري (35) التبصير في معالم الدين للطبري (104)، اعتقاد أئمة الحديث (49)، الانتصار لأصحاب الحديث (4)، الشريعة للآجري (1/ 270، 400)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (1/ 8-55)، الحجة في بيان المحجة (1/ 93)، الإبانة الكبرى لابن بطة (1/ 163).

في طرحهم الفقهي

وفيما يلي ذكر لطرف يسير من الشواهد (في قسمي التقرير، أو الرد) مما برز فيه إعمال الجانب الأصولي عند السلف في تصنيفهم العقدي، اصطفيت فيه بعض النماذج، من كل قرن من قرون التصنيف، بدءاً من نهاية القرن الثاني وبداية الثالث، وحتى القرن الثامن.

ففي القرن الثاني والثالث: أقف مع النماذج التالية:

1-النموذج الأول: إمام أهل السنة والجماعة، أحمد بن حنبل رحمه الله (المتوفى سنة 241هـ).

فلقد كان الجانب الأصولي، -ودلالات الألفاظ خصوصاً- حاضرة عنده أكبر الحضور، كما تشهد لذلك مناظراته وردوده، وما روي عنه من أقواله وأجوبته، وكان مستحضراً لهذه القواعد في جانبي الفقه والاعتقاد على السواء، ففي مواطن ينص عليها، وفي مواطن تظهر دقة استنباطاته من ملاحظة العلاقة بين الدليل المذكور، والحكم المستدل عليه، ولا غرو، فلقد تلقى هذا المنهج في الفهم عن واضع هذا العلم، شيخه الإمام الشافعي، حتى قال كلمته المشهورة: «كان الفقه قفلاً على أهله حتى فتحه الله بالشافعي»، و«لولا الشافعي ما عرفنا فقه الحديث»[1].

ونقف هنا مع فتوى من فتاواه، ومع كتاب من كتبه مما يبين عظم استحضاره لهذا الجانب:

أما الفتوى: فهي ما رواه الخلال في السنة، عن أبي عبد الرحيم الجوزجاني قال: كتبت إلى أبي عبد الله أحمد بن مُحَمَّد بن حنبل أسأله فيما كانوا يحتجون ببلدنا، قوم من المرجئة وغيرهم من أهل البدع.

فكان مما أجاب به الإمام أحمد أن قال: «... أتاني كتابك تذكر فيه ما يذكر من احتجاج من احتج من المرجئة، واعلم رحمك الله أن الخصومة في الدين ليست من طريق أهل السنة، وأن[2] **تأويل** من تأول **القرآن بلا سنة** تدل على معناها، أو معنى ما أراد الله

(1) انظر: تاريخ دمشق لابن عساكر (51/ 345)، الاحتجاج بالشافعي للخطيب البغدادي(57)، "تهذيب الأسماء واللغات" (61/1)،

(2) قوله (وأن تأويل من تأول...) هكذا في السنة للخلال، وفيما نقله عنه ابن تيمية في الفتاوى، ولم أجد جواب(أن) =

عز وجل أو أثر عن أصحاب الرسولﷺ، ويعرف ذلك بما جاء عن النبيﷺ، أو عن أصحابه، **فهم شاهدوا النبيﷺ، وشهدوا تنزيله**، وما قصه له القرآن، وما عني به، وما أراد به، **وخاص هو أو عام**، فأما من تأوله على **ظاهر** بلا دلالة من رسول الله ﷺ ولا أحد من أصحابه، فهذا **تأويل أهل البدع**؛ لأن الآية قد تكون **خاصة ويكون حكمها حكما عاماً، ويكون ظاهرها على العموم**، فإنما[1] قصدت لشيء بعينه، ورسول الله ﷺ المعبر عن كتاب الله عز وجل، وما أراد وأصحابه ﷺ أعلم بذلك منا لمشاهدتهم الأمر وما أريد بذلك، ... وإنما استعملت الأمة السنة من النبي عليه السلام ومن أصحابه، إلا من دفع ذلك من أهل البدع والخوارج وما يشبههم، فقد رأيت إلى ما قد خرجوا...»[2].

فتأمل هذا الكلام المتين من الإمام، وكيف استحضر فيه جملة من أبواب الأصول في هذه الأسطر القلائل في كلامه عن أمر عقدي، وفتوى عقدية، ومن ذلك(باب البيان: بيان القرآن بالقرآن، وبيانه بالسنة، ثم بأقوال الصحابة، وباب العموم والخصوص، والظاهر، والمؤول، وإن كان يريد بالتأويل ههنا التفسير، لا المعنى الحادث)، على أن المتأمل في هذا الكلام النفيس، لا يخطى أن يلمح ذلك الأثر فيه من كلام شيخه (الإمام الشافعي) فيما قرره في أول كتابه الرسالة، في أبواب العموم والخصوص، مما يشهد لأهمية علم الأصول عند الإمامين في علم الاعتقاد، والرد على أهل البدع.

وأما الكتاب، فهو: **كتاب الرد على الزنادقة والجهمية** وفي هذا الكتاب قرر الإمام أحمد جملة كبيرة من الأصول الاستدلالية، بالنص، أو الإضمار، ومن ذلك:

قوله ص(232): «الله لم يسم كلامه شيئا في القرآن، وكذا حتى ص235» فيه تقرير لمبدأ العموم الاستعمالي في القرآن.

وقوله(236): «فهذا منصوص بلسان عربي مبين لا يحتاج إلى تفسير، هو بيِّن»،

=

فيما بعد ذلك من الكلام، فلعل في النقل خللاً أو سقطاً، إلا أن يكون جوابها هو قوله(بلا سنة..) أي أن الذي تأول القران(ممن أشار إليهم السائل) فإن تأويله لم يكن بسنة ولا أثر عن صاحب.

(1) هكذا، ولعلها: (وإنما)

(2) السنة لأبي بكر بن الخلال (4/ 22-25)، ونقلها ابن تيمية في مجموع الفتاوى (7/ 390)

وهذا نص نفيس، يكشف مراد الإمام أحمد من كل الموضع الذي قال فيه عن بعض الصفات(بلا تفسير)، ويبين مراده بها، وأنها لبيانها لا تحتاج لتفسير، وهو يفسر قول من سواه، وأنه أبعد ما يكون عن مراد جهلة المفوضة، كيف وقد ذكرها بعد أدلة كثيرة ليست مما يتناوله التفويض عنده، بل كلامه واضح في شرح معانيها، كما في ص(235-236)، فهذا مندرج في باب البيان الأصولي.

وفي ص(252) تكلم عن الإجمال في كلمة(روح الله)، وهو مندرج في باب المجمل والمبين، والاشتراك، وفيها تكلم عن إطلاق المصدر على المفعول، وهي قاعدة تبحث في الأصول واللغة كذلك.

وفي ص(175) تكلم عن أن «القرآن فيه خاص وعام ووجوه كثيرة، وخواطر يعلمها العلماء» وهو تأصيل منه لباب العموم والخصوص، ضمن البحث العقدي.

كما أنه قد فسر عدداً من النصوص بالنظر للقرائن والسياق، كما في ص(217-218، 296)، وهذا مبدأ أصولي وتفسيري، وفي (226) ذكر استدلالاً قائماً على أن العطف بالواو يقتضي التغاير، وهو مندرج في باب حروف المعاني.

وقد بدا لي أن الإمام أحمد قد اتخذ منهجاً أصولياً متينا في ردوده في الكتاب، وهو: التقديم بالقاعدة الأصولية، اللفظية، ثم ضرب أمثلة عامة عليها(مما يغلب على الظن أن يكون الخصم موافقاً عليها)، والتدليل عليها، ثم إيراد الدليل محل النزاع والحكم عليه بنحو ما حكم به على الأدلة المتفق عليها؛ ليكون أقوى في الحجة، والإلزام للخصم، كما تلمح ذلك في ص(226).

2-النموذج الثاني: الإمام البخاري، (المتوفى سنة 256هـ)، في كتابه: كتاب خلق أفعال العباد

ومما ورد فيه:

-الإشارة لدلالة التقسيم الأصولية (2/ 57).

-قاعدة المشتق، وأنه صفة قائمة بمن أضيف إليه، كالحكم بأن الكلام إنما يكون صفة لمن تكلم به، وهذه القاعدة ذكرها في مواطن كثيرة من كتابه(2/ 81، 124)، ، وهو مبحث أصولي، يذكره أهل الأصول ضمن مبحث اللغات، إلا أن للإمام البخاري فيه

إضافات وتقريرات نفيسة، لا تكاد تراها في كتب الأصول، كتقريره للفرق بين الفعل والمفعول، وبين التلاوة والمتلو، ومما قرره المغايرة بين (الشيء) و(ما كان به الشيء)، وأن المضاف غير المضاف إليه، وتكلم عن المباينة أو عدمها بين الذات والصفات، كما في (2/ 298)، والفرق بين (الوصف) و(الصفة)، كما في (2/ 299)، وكل هذه مباحث أصولية تبحث في مبحث اللغات، كما تكلم عن المجمل والمبين في مباحث المعتقد، كما في (2/ 268، 272)، وله -رحمه الله- استدلالات كثيرة قائمة على التفريق بين المتغايرات، وبطلان تفسير بعضها ببعض، كما في الصفحات(2/ 136-159، 264، 202)، مع مواطن كثيرة من دقيق استنباطات الإمام، غير ما ذكر.

3- النموذج الثالث: الإمام عثمان بن سعيد الدارمي، -المتوفى سنة(280هـ).

وذلك في كتابه: (نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله -عز وجل- من التوحيد)، ومما ورد فيه من التقعيدات الأصولية:

- الاحتجاج بمفهوم المخالفة في باب الصفات اعتضاداً، لا اعتماداً، في مواطن كثيرة، كما في الصفحات(1/ 160، 199، 214، 226، 306، 321)، وفي(1/ 216، 370) استدل بمفهوم الزمان.

-كلامه عن الاشتقاق في أسماء الله، في(1/ 161، 337)، وقرر في(1/ 301) أنه «لا يستقيم في كلام العرب أن يقال لشيء: سميع بصير، إلا وذلك الشيء موصوف بالسمع والبصر من ذوي الأعين والأسماع والأبصار» وهذه قاعدة الاشتقاق عينها التي يحتج بها الأصوليون في كتبهم على المعتزلة في نفيهم للسمع والبصر.

-أما المواطن التي أبطل فيها(الأقيسة الفاسدة) للمخالف، فهي كثيرة، انظر (1/ 161، 163، 308).

- بطلان تفسير الخاص بمعنى عام في نصوص الصفات، وهذا مبدأ استدلالي متين؛ ولذا كرره الإمام الدارمي في مواطن كثيرة، كما في(1/ 199، و214، 230، 240، 255 290، 296، 297، 383)، ومن ذلك قوله: «فإن صرفت منه معنى مفهوماً إلى غير مفهوم، استحال، وإن صرفت عاماً إلى خاص استحال، وإن صرفت خاصاً منه

إلى عام استحال أو بطل معناه»[1].

-كما تكلم عن الإقرار بالسكوت في (1/ 227) والبيان بالإقرار مبحث أصولي.

-تقريره أن نصوص الصفات مبينة مشروحة، كما في ص(1/ 216) وهذا مندرج في باب (البيان).

-تكلم عن التوكيد في نصوص الصفات، فاصلاً المراد الحق من الباطل عند من يجعل بعض نصوص الصفات من باب التوكيد، كما في (1/ 230-234).

-اعتباره للنظر للسياق في تفسير النصوص، كما في (1/ 289)، مشيرا بعدها(290/1) إلى أن جواز تفسير النص بمعنى ما في سياق لا يجعله جائزاً في سياقات أخرى، وكذا في(1/ 342-345).

-تقريره لقاعدة أصولية، وتفسيرية متينة، وهي أن النص الشرعي يحمل على المعنى المشتهر، لا على الغريب النادر، قال في ذلك(1/ 345): «والقرآن عربي مبين، تصرف معانيه إلى أشهر ما تعرفه العرب في لغاتها، وأعمها عندهم. فإن تأول متأول مثلك جاهل في شيء منه خصوصا، أو صرفه إلى معنى، بعيد عن العموم بلا أثر، فعليه البينة على دعواه، وإلا فهو على العموم أبدا»

-الإشارة إلى جواز الاحتجاج بما يفيد غلبة الظن في الاعتقاد، ولو لم يصل لأعلى درجات اليقين(2/ 645)، إذ قال للمردود عليه: «ويلك! إن العلماء لم يزالوا يختارون هذه الآثار ويستعملونها وهم يعلمون أنه لا يجوز لأحد منهم أن يحلف على أصحها أن النبي ﷺ قاله البتة، وعلى أضعفها أن النبي ﷺ لم يقله البتة، ولكنهم كانوا لا يألون الجهد في اختيار الأحفظ منها، والأمثل فالأمثل من رواتها» ولا يخفى أن الاحتجاج بالظني والقطعي مبحث أصولي أصيل.

-الإشارة في مواضع عديدة إلى أن من شروط التأويل المقبول: صلاحية النص لمثل ذلك التأويل، وأن يكون مثله منقولاً عن العرب، كما في (2/ 723)، وأن استلزام التأويل لمعنى باطل يدل على بطلانه(2/ 744)، أو أن يأتي في النص ما يمنع التأويل(2/ 797)، أو أن يكون السياق مبطلاً للتأويل(2/ 811)، وفي (2/ 831)، أشار إلى ملفت هو

(1) النقض (1/ 291).

غاية في الأهمية في باب التأويل، متعلق بفهم ما يوهم التأويل من كلام السلف، وأن من عبر عن الصفة منهم بلازمها، فإنه يريد إثبات لازم الصفة مع إثبات أصلها، لا ما يريده أهل التأويل من إثبات اللازم، ونفي الأصل المطابق.

كل هذه –وغيرها– تقريرات (تأصيلية) تتعلق بالتأويل في كلام الإمام الدارمي، ومن المعلوم أن باب النص والظاهر والتأويل من أكبر أبواب علم الأصول.

–ومن عباراته التأصيلية المتينة الجامعة، والتي تندرج في عدة أبواب من علم الأصول(كالظاهر والتأويل، والحقيقة والمجاز، والعموم والخصوص، والمحكم والمتشابه)، قوله –رحمه الله– (2/ 855–856): «ونحن قد عرفنا –بحمد الله تعالى– من لغات العرب هذه **المجازات** التي اتخذتموها دلسة وأغلوطة على الجهال، تنفون بها عن الله **حقائق** الصفات بعلل المجازات، غير أنا نقول: لا يحكم **للأغرب** من كلام العرب على **الأغلب**[1]، ولكن نصرف معانيها إلى الأغلب حتى تأتوا ببرهان أنه عنى بها الأغرب، وهذا هو المذهب الذي إلى العدل والإنصاف أقرب، لا أن تعترض صفات الله **المعروفة** المقبولة عند أهل البصر، فنصرف معانيها بعلة المجازات إلى ما هو **أنكر**، ونرد على الله بداحض الحجج وبالتي هو أعوج.

وكذلك **ظاهر** القرآن وجميع ألفاظ الروايات تصرف معانيها إلى **العموم**، حتى يأتي **متأول** ببرهان بين أنه أريد بها **الخصوص**؛ لأن الله تعالى قال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: 195] فأثبته عند العلماء: أعمه وأشده **استفاضة** عند العرب، فمن أدخل منها الخاص على العام كان من الذين يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، فهو يريد أن يتبع فيها غير سبيل المؤمنين»[2].

(1) ونص كلامه هاهنا يبين ما مراده هاهنا بـ(الحقيقة) و(المجاز)، وأنه أراد بالحقيقة(الأغلب)، وهي المعاني (المعروفة)، وبالمجاز(الأغرب)، وهي المعاني(الأنكر) كما هي حروفه بعينها، وأراد بكل ذلك (أن العموم باق على عمومه، لا يصرف للخصوص إلا بدليل)، وهذا معنى مستقل مجمع عليه في الأصل، غير متوقف على إثبات أو نفي(الحقيقة والمجاز) بمعناهما الاصطلاحي المتأخر، وعليه فكلامه هذا لا يوجب ولا يسوغ أن ينسب إليه القول بالمعنى الاصطلاحي المتأخر عن زمنه للحقيقة والمجاز، لمجرد نطقه بلفظ(الحقيقة)، و(المجاز).

(2) نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله عز وجل من التوحيد (2/ 855).

فتأمل مدى استحضار الجانب الأصولي في هذا النص المتين لعلاج مسألة كبرى من مسائل الاعتقاد، بل تأمل كيف نفذ في أسطر القلائل بين جملة من أبواب الأصول، وكيف زاوج بين مختلفها، وربط بينها وبين ما يناسبها من قواعد اللغة، فربط بين العموم والحقيقة والظاهر والأغلب، وهو الذي يكون باتباع المستفيض في لسان العرب، مبيناً أن هذا المسلك هو ما يمثل الاتباع لمحكم الكتاب، كما ربط بالمقابل بين التجوز والمنكر والتأوُّل والإغراب، وأن اتباع ذلك هو اتباع المتشابه، وبهذا يتحقق لك مدى تمكن الإمام من علم الأصول وإحكامه، وملكته الباهرة في تطبيقه في النقد العقدي، وكيف كان(أصول فقه الاعتقاد) حاضراً عند السلف الأوائل.

هذه نماذج عابرة من التطبيقات الأصولية للإمام الدارمي، من أحد كتابيه، وفي كتابه الآخر(الرد على الجهمية) ما هو من جنسها، وقد طويت منها أكثر مما رويت، فلقد تحصل من كتابيه ما يقارب المائتي تطبيق أصوليٍّ عقدي، بحمد الله، ولعل ما فاتني منها أكثر.

وفي القرن الرابع، نقف مع:

4- النموذج الرابع: وهو إمام الأئمة، أبو بكر مُحَمَّد بن إسحاق، ابن خزيمة(311هـ).

وذلك في كتابه: **كتاب التوحيد وإثبات صفة الرب**، ومما ورد في كتابه تصريحاً أو استنباطاً من قواعد الأصول:

الكلام عن النص القاطع الذي لا يحتمل الصرف، وعن المجمل والمبين، وإعمال مفهوم المخالفة في الاعتضاد، دون الاعتماد، كما أنه قد أكد على الرجوع لدلالات اللغة، في تفهم معاني النصوص، وتكلم بإسهاب عن قضية اتفاق الأسماء واختلاف المعاني، وما يندرج في باب الترادف والتباين الأصولي، وتكلم عن علاقة اللفظ بالمعنى، وقرر أنواع المضافات إلى الله، وأورد الاستدلال بما يندرج في البيان، وطبقه على نصوص الصفات، كالبيان بالقول وبالفعل، والبيان بالإقرار، كما أنه قد أعمل النظر للسياق في تفهم معاني النصوص، أو في الرد على تحريفات المعطلة في مواضع كثيرة، وأعمل دلالة الحصر، ودلالة التخصيص، كما أعمل جوانب من مبحث العموم والخصوص، كالحكم ببطلان تفسير الخاص بمعنى عام(يشترك فيه مع غيره) وذلك في مواضع، كتقريره أن تخصيص موسى -عليه السلام- بالكلام يدل على بطلان تفسير التكليم بما يشترك به موسى مع غيره، وتكلم عن

تخصيص عموم القرآن بالسنة، وعن العام الذي يراد به الخاص وتكلم عن المشترك، وطبق قاعدة أن نفي المجموع لا يستلزم نفي الآحاد، وتكلم عن الجمع بين النفي والإثبات إذا لم يتناول مورداً واحداً، وغير ذلك من نظراته الأصولية في التوحيد.

وفي القرن الخامس:

يبرز لنا إمام من أجل علماء أهل السنة، وكتابه كان من عمدهم، وهو:

5- النموذج الخامس: الإمام أبو القاسم هبة الله بن الحسن اللالكائي (المتوفى: 418هـ)،

وكتابه: **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة**، ومما حواه كتابه من قواعد تأصيلية: دلالة العطف بالواو، دلالة التقسيم، ومفهوم التفسير، وقاعدة الاشتقاق(إضافة الفعل للفاعل يدل على اتصافه به)، ودلالة المصدر، ودلالة الفعل على الصفة، وأن فعل التفضيل يدل على التفاوت في المصدر، وتكلم عما لا يسع المسلم جهله في مسائل الاعتقاد(مندرج في مبحث التكليف)، وعن البيان، ومنه البيان الإقراري، وعن أنواع الإضافة، والاحتجاج بمفهوم المخالفة، كمفهوم الغاية، ومفهوم الشرط، وتكلم عن التخصيص بالاستثناء، وعن تخصيص العموم بالسياق، أو بمن نزل فيه.

وفي القرن السادس:

نقف أمام إمام جليل، لم يعط حقه من البحث والنظر، ولم تحضر آراؤه بما هو أهله في المدونة العقدية، والفقهية، ولعل ذلك لغياب كتبه، وتأخر طباعتها، ألا وهو علامة اليمن في وقته، وهو ما نذكره في:

6- النموذج السادس: الإمام يحيى بن أبي الخير العمراني. شيخ الشافعية في اليمن، الذي توفي في رأس هذا القرن(600هـ).

وله كتاب (الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار)، وقد ظهر تمكنه الأصولي في هذا الكتاب بجلاء، وأفتتح البيان لجهده في (أصول فقه الاعتقاد) بلفتة له في غاية البراعة، بين فيها كيف أن الجهل بعلم(الأصول) يؤدي بالناظر في العقيدة إلى التباس شبه الخصوم عليه، حيث قال -رحمه الله-(2/ 575) : «وقد لبست القدرية على **من لا يعرف الأصول** واستدلوا على

خلق القرآن بقوله تعالى: ..».ثم ذكر استدلالاتهم النصية وأجاب عنها بأجوبة أصولية بارعة، وهذا موطن الشاهد من كلامه، وفيما يلي وقفات مع تقريراته الأصولية العقدية في كتابه:

– ففي(1/ 136، 158، 247، 248) تكلم عن الاشتقاق وأن الشيء لا يوصف بصفة لا توجد فيه، وفي(1/ 138) عن تخصيص العموم بالسبب وفي (1/ 169) قرر أن أفعال الفاعل صفات له، وفي (1/ 192) قرر أن ما تلقته الأمه بالقبول جرى مجرى التواتر، وفي (1/ 203) بين أن نفي النكرات للعموم، وفي(1/ 225) تكلم عن (الاشتراك) في اسم(الخلق)، وفي (1/ 250) بين قاعدة: أن الصفة لا تساوي الموصوف بها حتى تكون كهو، وفي (1/ 254) بين حقيقة الغيرين، وفي (1/ 317) تكلم عن الترادف، بما حاصله أن اختلاف الحكم المعلق على أمرين يدل على عدم ترادفهما، وفي(1/ 362) ذكر صورةً لتأويل فاسد لا دليل عليه، كما بين في(2/ 386) أنه متى أمكن حمل الكلام على فائدتين كان أولى، كما تكلم في (2/ 406) عن دلالة التفريق والتقسيم، وفي (2/ 540) عن التوكيد، وفي (2/ 540) عن المجاز، وفي (2/ 568) عن البيان، وفي (2/ 643) عن قاعدة: أن ما علق على الممكن فهو ممكن، وفي (2/ 647) تحدث عن حمل نصوص الشرع على معانيها المعهودة، واستنبط منه رداً على من رأى أن الرؤية قد تكون من غير مقابلة، وفي (3/ 669) تحدث عن خصوص السبب وعموم اللفظ، وفي (3/ 757) قرر –ضمن رده على المرجئة في اسم الإيمان– أن الأصل في الأسماء الشرعية حملها على الحقيقة الشرعية، لا المعنى اللغوي، ونختم بما ذكره في (3/ 865) عن ورود الخبر على سبب وأثره في بيان معناه، فكل فائدة من هذه المذكورة وما سواها فإنها ترجع إلى باب من أبواب الأصول، وأخص بها أبواب دلالات الألفاظ، وهذا ما يكشف أثر التمكن الفقهي الأصولي في إحكام التقرير لعقيدة السلف، وإحكام الرد عن شبه الخصوم.

وفي القرن السابع:

برز إمام الحنابلة، وشيخهم المقدم، وهو:

7– النموذج السابع: الموفق أبو مُحَمَّد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة الحنبلي، المتوفى سنة (620هـ).

صاحب المغني والكافي وغيرهما، وهو الأصولي الفذ، صاحب روضة الناظر الذي صار عمدة للحنابلة من بعده، اختصاراً وشرحا لمختصراته، وقد صنف رسائل عديدة في العقيدة، منها (متن لمعة الاعتقاد) و(ذم التأويل) و(الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم) و(البرهان في بيان القرآن) (حكاية المناظرة في القرآن مع بعض أهل البدع) و(تحريم النظر في علم الكلام) و(إثبات صفة العلو والاستواء على العرش)، وقد برز إعمال الآلة الأصولية في هذه الرسائل بجلاء، في أبواب العموم والخصوص، والبيان، والتأويل وأوجه إبطال التأويلات المبتدعة، وكذا في باب المحكم والمتشابه، والحقيقة والمجاز.

وأخيراً، مع القرن الثامن، ومع:

8- النموذج الثامن: وهو الإمام الهمام، شيخ الإسلام، ابن تيمية الحراني الدمشقي، المتوفى عام(728هـ)، رحمه الله.

وجمع ما كتبه تأصيلاً أو تطبيقاً في هذا الباب لا يكاد يحصى إلا بكلفة، وقد بدأ الباحث بجمع طرف من ذلك فبلغت المئات، دون أن أقضي نصف كتبه، ولم يكن ذلك إلا لما علمه القاصي والداني، وما اعترف به الموالي له والمعادي من سعة اطلاعه، وتبحره في علوم المعقول والمنقول، وبراعته في العقيدة واللغة والأصول، فكان تفعيله للآلة الأصولية واللغوية بأصنافها في علم العقيدة بارزاً أعظم البروز، وعميقاً أكبر العمق، مع دقة في المآخذ، وربط بين الأبواب المتباينة، أضف إلى ذلك عدم تقيده الحرفي بما كتبه أسلافه في المدونات الأصولية، وعدم اطِّراحه لها أيضاً، ولكنه قد كان ينظر فيها بعين الناقد البصير، المنتقد بكل جرأة لما رآه مخالفاً للحق منها، مع بيانه لما دخل عليها من الأثر السلبي من علوم الكلام والمنطق والفلسفة، فإذا ما صفَّى القاعدة الأصولية من كل شوب، انتقل ليعملها ببراعة في علم المعتقد، بجانبيه: التأصيلي، والنقدي

وحسبك أن ترجع لرده على الرافضي في المنهاج -وهو كتاب عقدي في مجملة- وترى مدى إعمال الآلة الأصولية في الاستدلال والجدال، حتى إن تطبيقاته الأصولية في

كتاب منهاج السنة وحده قد كتبت فيها رسالة جامعية كاملة[1]، ثم بحثت رسالة أخرى في عموم تطبيقاته الأصولية لمسائل العقيدة[2]، وأقف هنا مع نصين له في ذلك:

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: -في سياق كلامه على مفهوم الظاهر في مباحث الاعتقاد:

«**وأعلم أن من لم يحكم دلالات اللفظ ويعلم أن ظهور المعنى من اللفظ تارة يكون بالوضع اللغوي أو العرفي أو الشرعي إما في الألفاظ المفردة وإما في المركبة وتارة بما اقترن باللفظ المفرد من التركيب الذي يتغير به دلالته في نفسه وتارة بما اقترن به من القرائن اللفظية التي تجعلها مجازا وتارة بما يدل عليه حال المتكلم والمخاطب والمتكلم فيه وسياق الكلام الذي يعين أحد محتملات اللفظ أو يبين أن المراد به هو مجازه إلى غير ذلك من الأسباب التي تعطي اللفظ صفة الظهور وإلا فقد يتخبط في هذه المواضع**»[3].

ومما قاله الإمام ابن تيمية في كتابه منهاج السنة -ولا يخفى أنه كتاب عقدي في مجمله-: «ونحن نذكر قاعدة جامعة في هذا الباب لهم ولسائر الأمة فنقول: لا بد أن يكون مع الإنسان أصول كلية يرد إليها الجزئيات ليتكلم بعلم وعدل، ثم يعرف الجزيئات كيف وقعت، وإلا فيبقى في كذب وجهل في الجزئيات وجهل وظلم في الكليات، فيتولد فساد عظيم»[4].

وقفة بعد النماذج:

بعد ذكر هذه النماذج المختارة: ههنا وقفة علمية، وتعليمية، ألا وهي: أن هؤلاء العلماء لما أوردوا هذه المباحث الأصولية ضمن تقريراتهم العقدية، لم يلتزموا -في الجملة- تفصيل المبحث الأصولي كما هو مفصل في كتب الأصول، شأنهم في ذلك(على التمام) كشأن الفقهاء إذا ما وردت هذه المباحث في سياق كتبهم الفقهية، والمفسرين في

(1) بعنوان: (مباحث أصول الفقه الواردة في كتاب منهاج السنة النبوية)، وهي رسالة ماجستير في أصول الفقه، مقدمة لجامعة الملك سعود من الباحث: أحمد بن صالح الزهراني نوقشت عام 1422- 1423، في (385) صفحة.

(2) بعنوان: (التطبيقات العقدية على القواعد الأصولية عند شيخ الإسلام ابن تيمية) وهي رسالة دكتوراه في العقيدة، قدمت لجامعة أم القرى من الباحث: فيصل بن عبدالمجيد الشمراني، نوقشت عام: 2021.

(3) التسعينية(566/2).

(4) منهاج السنة النبوية (5/ 83)

تفاسيرهم، وكشأن الجميع مع الاصطلاحات اللغوية النحوية(كالمفاعيل) أو الحديثية(كالتواتر)، والذي يظهر من سبب ذلك أنهم إنما طووا ذكرها إسناداً وإحالة للقارئ إلى المواطن الأصلية لبحثها، ألا وهي كتب أصول الفقه، التي تناولت أحكام هذه المباحث وتفصيلها والاحتجاج لها، وكما أنه لا يشك طالب المعتقد والتفسير أن ما يرد في كتب العقيدة والتفسير من إشارات لغوية(كالقول في دلالة لن) و(إنما)، و(لا) لا يصح بحال أن يكتفى فيها بما ذكر عنها في كتب العقيدة للإحاطة بها، وإتقان تفعيلها، فكذا القول فيما ذكر تطبيقاً –لا تأصيلاً– من مسائل مصطلحات علم الأصول. وبهذا يخرج بنتيجتين:

1–أن عدم تفصيل تلك المباحث في كتب العقيدة، لا يعني بحال عدم حاجة التقرير العقدي لها، أو الانفكاك بين العلمين.

2–أن من الخلل الكبير أن تكون حصيلة الباحث العقد، وطالب علم العقيدة من هذه المباحث والتقريرات الأصولية: مجرد ما ورد في كتب العقيدة منها، ثم يرى نفسه أهلاً للاستدلال وللدفاع بمجرد معرفته لتلك التأصيلات المتفرقة، فإذ به يسقط عند أول مثال لا يجد لمن قبله فيه كلام، **ولا يكفي من ذلك الاطلاع على المختصرات الأصولية للوصول إلى مرحلة إحكام البحث، والمناظرة، كما هو القول في المختصرات النحوية وعدم كفايتها لمرتبة الاجتهاد الفقهي والتفسيري**، بل لعل كثيراً من التخبط الاستدلالي عند بعض من انحرف في الاعتقاد قد كان نابعاً من مثل هذا الاطلاع البسيط، والأخذ ببعض القواعد الأصولية العامة، والاكتفاء بطرف أوَّلِيّ من متون الأصول، دون التدقيق في تفاصيلها وأحوالها، والتفريق بينها وبين ما قد يلتبس بها، ونحو ذلك مما لا يحصل إلا بأن يكون لدى طالب المعتقد قدر كاف من الاطلاع على أمهات كتب الأصول المتوسطة والمطولة بما يناسب ما تأهل إليه بحثياً وأكاديمياً، أو تعليمياً وجدلياً.

ب–الجانب الثاني: إعمال قواعد الأصول في العقيدة: في جانب التصنيف الأصولي.

بعد أن تبين لنا طرف من ورود التقعيدات والأبواب الأصولية في كتب العقيدة عد السلف، نعرض هنا الجانب المقابل، وهو ورود التنزيلات والتمثيلات العقدية في الكتب

الأصولية عند أئمة السلف ومن بعدهم من علماء أصول الفقه، لبيان أن هذا التنزيل والتناول قد كان حاضراً عند علماء الفنَّين، مبتدأً بوقفة مختصة مع إمام هذا الفن الجليل، الإمام الشافعي، ثم مثنياً بمن بعده في جانبين: جانب التنظير، وجانب التطبيق.

1-مع الإمام الشافعي، وحضور الجانب العقدي في رسالته الأصولية:

ولا شك أن مفتتح باب التصيف في أصول الفقه، والذي شق طريق التصنيف فيه، هو **الإمام المطلبي، مُحَمَّد بن إدريس الشافعي، وذلك في رسالته البديعة.**

والكلام هاهنا لا يتسع للاستطراد في ذكر فضلها، ودافعها تصنيفها ومرحلتيها، وبيان أثرها، ومَنْ شَرَحَها، فهذا الفضل والوصف لها محفوظ في مظانه، وفي تقدمة محققها من ذلك القدر الشريف[1]، وإنما المراد بيان حضور الجانب العقدي فيها، فيقال:

إن جانب المعتقد قد كان حاضراً في رسالة الإمام الشافعي بأبرز صوره، بل إن مفتتح الرسالة قد كان في تقرير جملة من أصول الدين الكبرى، ولقد استعرضت الرسالة، فرأيت أن كثيراً من أبوابها(خصوصاً الربع الأول منها) غير مختصة بفقه الفروع، بل كانت في مسائل من أصول الشريعة، يقرر فيها جوانب من أصول الاستدلال، مما يندرج في باب الاعتقاد اندراجاً أولياً، كما يندرج فيه فقه الفروع أيضاً، وكان يقرر الأصول الاستدلالية فيها مزاوجاً بين أمثلة العقيدة والفقه على حد سواء، وههنا أربع نماذج منها:

1- ففي باب البيان، لما قرر بيان جملة من الفرائض، قرنها بتقرير أصل من أصول القضاء والقدر، فقال ضمن هذا الباب: «وكذلك أخبرهم عن قضائه فقال: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾ [القيامة: 36] والسُّدَى: الذي لا يُؤمر ولا يُنهى، وهذا يدل على أنه ليس لأحد دون رسول الله أن يقول إلا بالاستدلال»[2].

2-ثم إنه لما شرع في ذكر مفصل أبواب الأصول، وافتتحه بـ «باب: بيان ما نزل من

(1) انظر: مجموع الفتاوى(403/20)، البحر المحيط للزركشي (10/1)، ومقدمة كتاب الرسالة (13)، وفي ذلك يقول الرازي: «اتفق الناس على أن أول من صنف في هذا العلم هو الشافعي، وهو الذي رتب أبوابه، وميز بعض أقسامه عن بعض، وشرح مراتبه في الضعف والقوة... والناس وإن أطنبوا بعد ذلك في علم أصول الفقه إلا أنهم كلهم عيال على الشافعي فيه؛ لأنه هو الذي فتح هذا الباب، والسبق لمن سبق» "مناقب الشافعي" للرازي (153-157).

(2) نفس المرجع (25).

الكتاب عاماً يُراد به العام، ويدخله الخصوص»[1]، افتتح هذا الباب بمسائل هي من صميم علم المعتقد، فقال بعد تبويبه السالف: «قال الله -تبارك وتعالى-: ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ ﴾ [الزُّمَر: 62]، وقال -تبارك وتعالى-: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ ﴾ [إبراهيم: 32]، وقال: ﴿ وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا ﴾ [هود: 6]، فهذا عام، لا خاصَّ فيه.

قال "الشافعي": فكل شيء، من سماء وأرض وذي روح وشجر وغير ذلك: فالله خَلَقَه، وكل دابة فعلى الله رزقُها، ويَعْلم مُستقَرَّها ومُسْتَوْدعها»[2].

3-وكذا الباب الذي بعده «باب: بيان ما أنْزِل من الكتاب عامَّ الظاهرِ، وهو يجمع العام والخصوص»[3].

4- وكذا الذي بعده «باب: بيان ما نزل من الكتاب عامَّ الظاهر، يراد به كلِّه الخاصُّ»[4].

كلها يفتتح القول فيها بمثال من العقيدة، أو من الأمور العلمية غير المختصة بفقه الفروع، ثم يعقبها بمثال من فقه فروع الشريعة، وكثير من الأبواب التالية كذلك.

وعلى هذا المنوال سار في رسالته، إلى أن شرع في مفصل أبواب الفقه، يزاوج في التفريع على أصول الاستدلال بين مسائل العقيدة والأصول، فذكر فيها الكلام عن الصفات، والقضاء والقدر، والإيمان[5].

2- من بعد الإمام الشافعي

وفيه بيان مواقف جمع من الأصوليين في اعتبار وتفعيل قواعد الأصول في مسائل العقيدة في التصنيف الأصولي، وهو (الوجه التأصيلي) الذي سبق بيانه في العلاقة بين

(1) نفس المرجع (53).
(2) نفس المرجع (54).
(3) نفس المرجع (56).
(4) نفس المرجع (58).
(5) في ص (73) تلكم عن الإيمان، وسبقت الإحالة إلى موضعي القضاء، والصفات.

علمي أصول الفقه، والعقيدة.

وذلك التفعيل يظهر في بعض كتب الأصول من جهتين: **جهة التنظير، وجهة التطبيق.**

أولاً: جهة التنظير:

وذلك من خلال ما ذكره أهل الأصول في الكشف عن ماهية علم أصول الفقه وموضوعه، فيصفون علم الأصول بما يجعله شاملاً في تطبيقاته لمسائل الاعتقاد كما الفقه،

وهذا الجانب التنظيري يظهر في صور منها:

1- تعريف علم أصول الفقه بما يشمل مسائل العقيدة والفقه معاً.

وممن نص على هذا من أهل الأصول: **الإمام الشاطبي**، حيث قال في موافقاته: «**المراد بالأصول: القواعد الكلية، كانت في أصول الدين أو في أصول الفقه**»[1].

2- التصريح بأن علم (أصول الفقه) شامل لمسائل الاعتقاد.

فأثبت صراحة تلك العلاقة (التفريعية) بين العلمين، وقرر أن (أصول الفقه والقواعد الأصولية) هي أصول لكل الشريعة، بما فيها مسائل الاعتقاد والتوحيد وأصول الدين.

ومن ذلك: قول **عبد العزيز البخاري الحنفي** (المتوفى: 730هـ)، فحين ذكر قول الماتن –العلامة البزدوي: «اعلم أن أصول الشرع ثلاثة»، قال البخاري معلقاً: «وكأنه إنما عدل عن لفظ الفقه إلى لفظ الشرع مخالفا لسائر الأصوليين؛ لأن الإضافة تفيد الاختصاص، **وهذه الأدلة سوى القياس لا تختص بالفقه، بل هي حجة فيما سواه من أصول الدين**، ولفظة (الشرع) أعم، ويطلق على أصول الدين كإطلاقه على فروعه قال – تعالى-: ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ كَبُرَ عَلَى ٱلۡمُشۡرِكِينَ مَا تَدۡعُوهُمۡ إِلَيۡهِۚ ٱللَّهُ يَجۡتَبِىٓ إِلَيۡهِ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِىٓ إِلَيۡهِ مَن يُنِيبُ ﴾ [الشورى: 13] فيكون إضافة الأصول إلى الشرع أعم فائدة وأكثر تعظيما للأصول»[2].

2-كما قال الميهوري الحنفي(1130هـ) معلقاً على عبارة البزدوي: «وإنما لم يقل

(1) الموافقات (3/ 323).

(2) كشف الأسرار (1/ 34).

أصول الفقه؛ لأن هذه الأصول كما أنها أصول الفقه، فكذلك هي أصول الكلام أيضاً»[1].

3-ويشهد لهذا ما قرره الغزالي -رحمه الله- من أن النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات[وهو يعني بها أصول العقائد] في ترتيبه وشروطه، وإنما الاختلاف بينهما في مآخذ المقدمات، أي في المادة فحسب[2].

3- التصريح بأن أصول الفقه هو أصول للشريعة كلها.

فهذا عموم يندرج فيه مسائل العقيدة كما الفقه، وهذا وإن كانت دلالته على شمول أصول الفقه للعقيدة دون الوجهين السابقين، لكنه من قبيل الدلالة الظاهرة، التي يؤيدها ويثبتها التطبيق العملي لهم بإيراد مسائل من العقيدة في كتبهم الأصولية تمثيلاً للقواعد وتطبيقاً.

ومن ذلك ما قرره الزركشي من أن علم أصول الفقه هو قاعدة الشرع[3]، فجعله متناولاً للشرع كله.

4- تسمية علم أصول الفقه بـ(أصول الشريعة)، أو بالإطلاق(الأصول) دون تقييدها بالفقه.

أ- فأما تسميتها بـ(**أصول الشريعة**)، فهو ما جرى عليه الإمام الشاطبي في كتابه: "الموفقات في أصول الشريعة"، وقد قال مشيراً إلى أنه يسعى لتأصيل علوم الشريعة كلها: «ومثاله في علم الشريعة الذي نحن بصدد تأصيل أصوله»[4].

ب- وأما تسمية هذا العلم أو بعض مصنفاته بعلم (الأصول) بإطلاق، دون إضافتها إلى الفقه، فهو ما جرى عليه عمل جمع من علماء الأصول في تسمية مصنفاتهم، وفعلهم هذا يحتمل أن يكون مراداً به بيان شمولها المشار إليه، حيث إن تقييدها بالفقه قد

(1) في شرح نور الأنوار على المنار(12/1).
(2) معيار العلم26، وينظر: مناهج البحث للنشار(55-60، 85، 135).
(3) البحر المحيط(3/1).
(4) الموافقات للشاطبي(1/ 88-99).

ينصرف عند السامع إلى فقه الفروع العملية دون العقائد، ومن ذلك: الأصول في معرفة الأصول، لأبي إسحاق المروزي(340هـ)، وأصول الكرخي(340هـ)، كتاب الفصول في الأصول للجصاص الحنفي(370هـ)، كتاب الوصول إلى معرفة الأصول، للطلمنكي القرطبي(429هـ)، الينابيع في الأصول، لأبي القاسم البيهقي(458هـ) و"إحكام الفصول في أحكام الأصول" لأبي الوليد الباجي المالكي(474هـ)، و"أصول السرخسي"(490هـ)، و"تهذيب الأصول" و"المنخول في تعليقات الأصول" كلاهما للغزالي الشافعي(505هـ) وغيرهم كثير، ومما يقرب من هذه الصورة ويوضحها:

5- بيان أن ذكر (الفقه) في اسم (أصول الفقه) ليس من باب التقييد بعلم الفقه الاصطلاحي

ومن ذلك: ما أشار إليه العلامة الرهاوي حيث بين أن ما جرى عليه عمل عامة الأصوليين من إضافة اسم (الأصول) إلى(الفقه)، الذي هو فقه الفروع، إنما قصدوا به أن تلك القواعد تعتبر أصولاً لمسائل الفقه، وهم بذلك قد «سكتوا عن أصالتها لغيره، لا أنهم نفوها عن غيره. والمصنف [يقصد الإمام النسفي صاحب المنار] **بين بإضافتها إلى الشرع أصالتها له ولغيره الذي سكتوا عنه**، فمقصد الكل فيما ذهبوا إليه صحيح، فإن العامة اقتصروا على ما احتاجوا إليه في هذا المقام وهو بيان ما هو أصول الفقه، والمصنف نظر إلى عموم أصالتها فأضافها إلى الشرع»[(1)].

ومن وجه مقارب، يقال: إن من عبر عن هذا العلم باسم(أصول الفقه) فلا يلزم من صنيعه إخراج مسائل الاعتقاد من شمول قواعد الأصول لها؛ لأن الفقه بمعناه الشرعي العام يدخل فيه جميع علوم الشرع، فالأصل أن المعنى (الشرعي) للفقه يشمل العقائد والأخلاق والأعمال[(2)]، ولعل هذا ما دعا الكثير من الفقهاء أن يفتتحوا كتبهم الفقهية ببعض الأصول العقدية، ككثير من فقهاء المالكية

وبعد البيان لهذه الصور الخمسة، فإن من الموضوعية في البحث بيان أن من أهل الأصول -وهم قلة جداً فيما رأيت- من قال بخلاف ذلك، وقرر أن أصول الفقه إنما هي

(1) حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك (24).

(2) انظر: التوضيح في حل غوامض التنقيح(17/1)، كشف الأسرار(23/1-24)، البحر المحيط(23/1).

أصول لعلم الفقه دون العقيدة[1]، أو من جعلها أصولاً لبعض الأبواب في علم العقيدة دون غيرها[2]، إلا أن هذا لا يسلم لهم، وهم معارضون بمن قرر خلافه، بل إن من قال بذلك لم تخل نفس كتبهم من إيراد جملة من التطبيقات العقدية للقواعد والمباحث الأصولية[3]، مما يبين أن ما ذكروه في مبتدأ الكتب من عدم الصلاحية إما أن يكون منقولاً عند من قرر هذا الأصل والتزمه، أو أن يكون مقصودهم به جانباً مختصاً من جوانب أصول الدين، كالاستدلال على وجود الله، والمعجزات، دون الاستدلال على مفصل مسائل الاعتقاد، على ما في منع ذلك من بحث ونظر

ثانياً: جهة التطبيق:

وحاصل القول فيه: أن الناظر في مدونات الأصول يرى أنه **لا يكاد يخلو مصنف من مطولات هذا العلم من ورود أمثلة عقدية**، وردت من الوجه المقصود تحديداً (الوجه التأصيلي، والذي تفرَّع فيه المسألة من مسائل العقيدة على قاعدة من قواعد الأصول) ولا أعني وجه المسائل المشتركة، أو الاستمداد، وأمثلة ذلك كثيرة يصعب حصرها، وهذه نماذج عابرة منها:

1-الاحتجاج بقوله ﴿ لَوْكَانَ فِيهِمَآءَالِهَةٌإِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء: 22]على أنه ليس إله إلا الله، لعدم فساد السماوات والأرض، إعمالاً لقاعدة قياس العكس الأصولية[4]،

2-احتجاجهم بالعموم في قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾ [الزُّمَر: 62]، وقوله: ﴿ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ ﴾ [الحُجُرات: 16][5] وبالأمر في قوله تعالى: ﴿ فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [مُحَمَّد: 19].

3- التخريج للإشكال الذي أوردوه في قوله تعالى: ﴿ إِنَّكُمۡ وَمَا تَعۡبُدُونَ ﴾ [الأنبياء:

(1) انظر: شرح الكوكب المنير (1/ 46)، نهاية السول شرح منهاج الوصول (12)

(2) البحر المحيط في أصول الفقه (1/ 15).

(3) انظر: مختصر التحرير شرح الكوكب المنير(3/ 114، 270- 280)، (4/ 9)، نهاية السول شرح منهاج الوصول (211، 233، 238)

(4) انظر: مختصر التحرير شرح الكوكب المنير (4/ 9)، نهاية السول شرح منهاج الوصول (238)

(5) انظر: مختصر التحرير شرح الكوكب المنير (3/ 114، 270- 280)، نهاية السول شرح منهاج الوصول (211)

98] وهي مسألة عقدية لا فقهية [1]

4-ومن ذلك : جملة من المواضع المتفرقة للإمام ابن تيمية في الأصول، والتي حرص في كثير منها على إعمال القواعد الأصولية في الجانب العقدي[2]،

5-ما كتبه الإمام ابن القيم في إعلام الموقعين، حيث تكلم عن جملة من أبواب الأصول، صافية من كدر الكلام، مشيراً في جملة منها إلى مسائل من الاعتقاد، كالفصل الذي عقده في "فتاوى النبي ﷺ في العقيدة وفي الأبواب الفقهية"[3] و "أنواع الرأي المحمود والمذموم" و "أمثلة على رد المحكم بالمتشابه"، و"أمثلة على رد السنن بظاهر القرآن"

(1) انظر: نهاية السول شرح منهاج الوصول (233).

(2) كما يظهر هذا التفعيل في كتابات من جمعوا تقريرات شيخ الإسلام في أصول الفقه، حيث بينوا تفعيله لتلك القواعد في جانب المعتقد، في مواضع كثيرة، بل إن كثيراً من قواعد الأصول التي جمعوها إنما قررها الشيخ ضمن كتبه الاعتقادية، وانظر على سبيل المثال: دلالات الألفاظ عند ابن تيمية، د. عبد الله آل مغيرة.

(3) إعلام الموقعين عن رب العالمين ت مشهور (6/ 209)، وانظر مسائل العقيدة التي أوردها ابن القيم في الكتاب في الفهرس الذي صنعه المحقق مشكوراً، كما في مجلد الفهارس(7/ 602).

المبحث الثالث: الأثر التأصيلي لباب المنطوق والمفهوم في فهم المسائل العقدية.

توطئة:

الدليل الشرعي –وفق ما قرره بعض الأصوليين[1]– إما أن يكون نقلياً، أو يكون عقلياً، أو يكون مركباً منهما.

1–فالدليل الشرعي النقلي: هو **الكتاب والسنة**.

2–الدليل الشرعي العقلي: وهو **القياس**.

3– الدليل الشرعي المركب من النقل والعقل: وهو **الإجماع**.

والكلام هنا مختص بالقسم الأول، وهو الدليل الشرعي النقلي.

ودلالة الكتاب والسنة لا تخلو:

إما أن تُستفاد من حيث النطق بالدليل، فتسمى: منطوق اللفظ.

وإما أن تستفاد من حيث السكوت اللازم للفظ، وتسمى: مفهوم اللفظ.

فهما قسمان: **أ– دلالة المنطوق**، وهي **ما أفاده اللفظ بمنطوقه**.

ب–دلالة المفهوم، وهي **ما أفاده اللفظ بغير منطوقه**(أي بمفهومه).

ولما كان المنطوق أصلاً للمفهوم، توجه البدء به فيما يلي:

المطلب الأول: في بيان دلالة المنطوق، وتطبيقاتها العقدية.

والمطلب الثاني: في بيان دلالة المفهوم، وتطبيقاتها العقدية.

المطلب الأول: بيان دلالة المنطوق، وأقسامها، وتطبيقاتها العقدية.

الفرع الأول: تعريف دلالة المنطوق، وبيان أقسامها.

دلالة المنطوق: هي التي أفادها اللفظ بمنطوقة، وهي الأصل في الكلام.

وتنقسم دلالة المنطوق إلى قسمين:

1–المنطوق الصريح، ويشمل دلالتين:

---

(1) انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (2/ 130) (3/ 64)، شرح مختصر الروضة (2/ 705)، الإبهاج شرح المنهاج للسبكي ط: دبي(3/ 931). وفي كتابي الآمدي والسبكي ذكر طرق أخرى من طرق تقسيم الألفاظ.

1) دلالة المطابقة.

2) دلالة التضمن.

2- المنطوق غير الصريح، ويشمل: **دلالة الالتزام.**

والمشهور أن تذكر هذه الدلالات الثلاثة تبعاً، فيقال: دلالة المنطوق إما أن تكون دلالة مطابقة، أو تضمنٍ، أو التزامٍ.

والمنطوق غير الصريح(دلالة الالتزام) له أنواع ثلاثة، وهي: (دلالة الاقتضاء، ودلالة الإشارة، ودلالة التنبيه).

المسألة الأولى: تعريف دلالة المطابقة.

دلالة المطابقة هي دلالة اللفظ على تمام ما وُضع له، أو يقال: هي إفهامُ اللفظِ كمالَ المسمى.

وذلك كدلالة لفظ(البيت)على المجموع المركب من أجزائه المعلومة، كالسقف والجدران والأسس، وكدلالة الإنسان على "الحيوان الناطق".

المسألة الثانية: تعريف دلالة التضمُّن.

دلالة التضمن هي: دلالة اللفظ على جزء ما وُضِع له، أو يقال: إفهامُ اللفظِ جزءَ المسمى.

كدلالة لفظ(البيت) على السقف فقط، قالوا: وكدلالة (الإنسان) على الحيوان فقط، وعلى الناطق فقط.

المسألة الثالثة: تعريف دلالة الالتزام.

اللازم هو: ما يمتنع انفكاكه عن الشيء[1].

ودلالة الالتزام هي: دلالة اللفظ على لازم مسماه الخارج عنه، أو هي: إفهامُ اللفظِ لازمَ المسمى البيّن.

قالوا: كدلالة لفظ(الإنسان) على كونه ضاحكاً[2].

---

(1) تاج العروس (33/ 420).

(2) انظر: المحصول للرازي(1/ 219)، الإبهاج شرح المنهاج(3/ 518)، نفائس الأصول لقرافي(2/ 546)، البحر المحيط(2/ 37)، شرح الكوكب المنير(1/ 125-127).

الفرع الثاني: التطبيق العقدي لدلالة المنطوق[1].

1- التطبيق الأول: دلالة المطابقة والتضمن والالتزام في الأسماء الحسنى.

أسماء الله -تعالى- ترد عليها الدلالات الثلاث:

1- فإنها تدل على: **الذات والصفة** التي اشتق منها الاسم معا: **بالمطابقة.**

2- وتدل على **أحد هذين الأمرين** (الذات وحدها، أو الصفة وحدها): **بالتضمن.**

3- ويدل على **الصفة الأخرى**(غير الصفة التي اشتق منها الاسم): **باللزوم.**

ومثال ذلك: اسم الله السميع، فإنه يدل على ذات الله، وسمع الله معاً: بالمطابقة، ويدل على الذات وحدها، أو على السمع وحده: بالتضمن، ويدل على صفة الحياة: بالالتزام؛ لأن السميع لا يكون إلا حياً[2]

ولهذا فإن من أسماء الله تعالى ما يكون مستلزماً لكثير من الأسماء الأخرى.

فإن «**اسمه (الله) مستلزم لجميع معاني الأسماء الحسنى، دال عليها بالإجمال،** والأسماء الحسنى تفصيل وتبيين لصفات الإلهية التي اشتق منها اسم الله، واسم الله دال على كونه مألوهاً معبوداً، تؤلهه الخلائق محبة وتعظيما وخضوعاً، وفزعاً إليه في الحوائج والنوائب، وذلك مستلزم لكمال ربوبيته ورحمته، المتضمنين لكمال الملك والحمد، وإلهيته وربوبيته ورحمانيته وملكه مستلزم لجميع صفات كماله؛ إذ يستحيل ثبوت ذلك لمن ليس بحي، ولا سميع، ولا بصير، ولا قادر، ولا متكلم، ولا فعال لما يريد، ولا حكيم في أفعاله»[3].

كما أن الأسماء الحسنى ترجع أيضاً إلى اسمي (الحي) و (القيوم)، فهما اسمان مستلزمان لسائر صفات كماله؛ ولذلك قيل إنهما الاسم الأعظم

---

(1) تنبيه: بدأت من هنا بذكر التطبيقات العقدية على القواعد الأصولية، وترقيمها بالتتابع حتى نهاية البحث، وأما تسمية التطبيق، فيكون ترتيبه بحسب المسألة، أي بقول(التطبيق الأول، الثاني...) في كل مسألة على حدة.

(2) انظر: مدارج السالكين (1/ 54-55)، توضيح المقاصد شرح الكافية الشافية نونية ابن القيم (2/ 250)، الحق الواضح المبين للسعدي(106- 107).

(3) مدارج السالكين (1/ 56).

فاسمه (الحي) مستلزم لجميع معاني الأسماء الدالة على صفات الكمال الذاتية

واسمه (القيوم) مستلزم لجميع معاني الأسماء الدالة على صفات الكمال الفعلية[1]

2- التطبيق الثاني: أن نفي صفات النقص عن الله يستلزم إثبات صفات الكمال.

ذلك أن تنزيه الله عن صفات النقص لا يكون كمالاً بمُجَرَّد النفي؛ لأن النفي المحض لا مِدحة فيه ولا مُحَمَّدة؛ إذ العدم متحقِّق فيه ذلك النَّفي، وليس في ذلك مدح له، بل لا يتحقق المدح إلا بما يتضمن إثباتاً، وأما النفيُ المحض فهو عدمٌ محض، والعدم المحض ليس بشيءٍ أصلاً، فضلاً عن أن يكون كمالاً ومدحاً، بل هو نقصٌ كُلُّه، وإنما يتمُّ المدح بالنفي إذا كان ذلك النفي يتضمَّن أمراً وجوديّاً ثبوتيّاً، ولا يكون ذلك -فيما يتعلق بالله- إلا بإثبات الأوصاف الثبوتية له تعالى.

3- التطبيق الثالث: الاستدلال على أن كلام الله صوت بكونه يسمع.

مما قرره أهل السنة أن كلام الله -تعالى- بحرف وصوت، وقد استدلوا على ذلك بنصوص عديدة، ومن ذلك: استدلالهم بأن كلام الله يسمع، كما في قوله -تعالى-: ﴿وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ﴾ [طه: 13]، وقوله: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [التوبة: 6].

فالاستماع من لازمه أن يكون لصوت، قال العلامة العمراني: «والدليل على إثبات الصوت قول الله لموسى: ﴿وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ﴾ [طه: 13]، والله سبحانه كلمه من وراء حجاب ولا ترجمان بينهما واستماع البشر في الحقيقة لا يقع إلا للصوت، ومن زعم أن غير الصوت يجوز في المعقول أن يسمعه من كان على هذه البنية يحتاج إلى دليل»[2].

وهذا دائر بين أن يكون من دلالة الالتزام، أو التضمن؛ ولذا بين بعدها أن «حد الصوت عندنا: هو ما يتحقق سماعه، فكل ما يتحقق سماعه صوت، وما لا يتأتى سماعه فليس بصوت»[3].

---

(1) انظر: مجموع الفتاوى (18/ 311). نونية ابن القيم، مع شرح الهراس (104/1)، بدائع الفوائد (1/ 160)، وانظر: جلاء الأفهام(174) التبيان في أيمان القرآن له(147). شرح الطحاوية ت الأرناؤوط (1/ 90-92).

(2) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (2/ 559).

(3) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (2/ 561).

وقرر هذا الوجه كذلك أبو يعلى، من وجهة قريب، متعلق بكلام الله عموماً، وأن الله نادى موسى -عليه السلام-، كما في قوله: ﴿وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ﴾ [طه: 13]، «والنداء لا يكون إلا بصوت، فدلَّ على أنه كلمه بصوت»[1].

كما قرر هذا الوجه السجزي، والسفاريني[2].

الفرع الثالث: الأنواع المندرجة في دلالة الالتزام، وتطبيقاتها العقدية.

المنطوق غير الصريح(دلالة التلازم) يندرج في عدة دلالات، منها: دلالة الاقتضاء، ودلالة الإشارة، وفيما يلي بيان لكل نوع منها.

النوع الأول: دلالة الاقتضاء.

أولاً: تعريف دلالة الاقتضاء، والمقتضى.

دلالة الاقتضاء: دلالة اللفظ على محذوف يتوقف صدق الكلام، أو صحته شرعاً، أو عقلاً على تقديره[3].

وهذا المحذوف المقدَّر يسمَّى **(المقتَضَى)** بفتح الضاد، وقد حدُّوه بأنه: المحذوف الذي تدعو الضرورة إلى إضماره، وتقديره في اللفظ[4].

ذلك أن القرآن قد نزل بلسان عربي مبين، فهو جار على وفق طرق العرب وأساليبها في الكلام، وقد علم أن من طرق العرب في الكلام الاختصار، والحذف لما يعلم، أي ما يكون في سياق الكلام وما يحتف به من قرائن لفظية وحالية ما يدل عليه، فكان ذلك التقدير إظهاراً لما أضمر في النص للعلم به.

ثانياً: بيان دواعي الإضمار، وأمثلة كل منها.

---

(1) انظر: إبطال التأويلات(544-545).

(2) انظر: رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت (231)، لوامع الأنوار البهية للسفاريني (1/ 169)، وفي المحققة(1/ 539).

(3) انظر: المستصفى (2/ 188، 189)، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (3/ 64) غاية الوصول شرح لب الأصول (37)، وتيسير التحرير (1/ 91، 92)، وفواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (1/ 411، 412).

(4)شرح مختصر الروضة (2/ 709).

والمراد بدواعي الإضمار: ما يدعو الناظر في الخطاب إلى القول بوجود كلام مضمر في ضمنه، لم يظهره القائل، فمن ذلك:

1-صدق المتكلم.

ومثلوا له بحديث: ((رفع عن أمتي الخطأ...))[1]، فثمة مضمر تقديره: رفع عن أمتي حكم الخطأ، أو المؤاخذة على الخطأ؛ لأن عين الخطأ والنسيان موجود.

وكذا حديث: ((لا عمل إلا بنية))[2] فثمة مضمر يقتضيه صدق المتكلم، وهو(صحيح) ليكون التقدير: (لا عمل صحيح إلا بنية)؛ لأن صورة الأعمال (كالصلاة) يمكن وجودها بغير نية[3].

---

(1) أخرجه ابن ماجه (3/ 201) ح(2045)بلفظ "إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ" وصححه ابن حبان – مخرجا (16/ 202)ح(7219) من حديث ابن عباس مرفوعا، والحديث اختلف في تصحيحه وتضعيفه. فضعفه الإمام أحمد، و أبو حاتم كما في علل الحديث لابن أبي حاتم (4/ 115) ح(1296) والعلل ومعرفة الرجال لأحمد رواية ابنه عبد الله (1/ 561) ح(1340)، وقال ابن رجب كما جامع العلوم والحكم ت الأرنؤوط (2/ 365): "قال مُحَمَّد بن نصر المروزي: ليس لهذا الحديث إسناد يحتج به حكاه البيهقي".

وصححه جماعة، ومنهم: الحاكم في المستدرك (2/ 216)ح(2801)، ووافقه الذهبي، وحسنه شيخ الإسلام ابن تيمية كما في مجموع الفتاوى (7/ 685)و (5/ 215)، وصححه الألباني في إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل (1/ 123).

وأما اللفظ المذكور فقد أخرجه العقيلي في الكامل في ضعفاء الرجال (6/ 494) ثم قال" وهذان الحديثان، عَنْ أَبِيهِ عَن سَعِيد بْنِ جُبَيْرٍ، عنِ ابْنِ عَبَّاسٍ منكران" وقال ابن الملقن في البدر المنير (4/ 183)"وَاعْلَم أَن هَذَا الحَدِيث تكَرر فِي كتب الْفُقَهَاء وَالْأُصُول ؛ بِلَفْظ الرّفْع وَقد عَرفته من رِوَايَة ابْن عدي فاستفدها، فقد بحث عَنْهَا بُرْهَة من الزَّمن فَلم تُوجد، وَذكره النَّوَوِيّ فِي "الرَّوْضَة" فِي كتاب الطَّلَاق، بِلَفْظ : "رفع" وَحكم بحسنه، وَقد علمت مَا فِيهِ، وَأَنه بِهَذَا اللَّفْظ ضَعِيف". وقال الألباني في الموضع السابق" والمشهور فى كتب الفقه والأصول بلفظ " رفع عن أمتى... " ولكنه منكر كما سيأتى والمعروف ما أخرجه ابن ماجه...". وانظر للتوسع في ذكر طرقه والكلام عليه: البدر المنير (4/ 177- 183) وجامع العلوم والحكم للحافظ ابن رجب ت الأرنؤوط (2/ 361 – 366)..

(2)أخرجه الديلمي في الفردوس بمأثور الخطاب (5/ 210) عن أبي در مرفوعا، وكان الشيخ الألباني قد ضعفه في سلسلة الأحاديث الضعيفة (8/ 457)ح(3991)، ثم قال في سلسلة الأحاديث الصحيحة (5/ 537، 538): "أخرجه الديلمي...وهذا إسناد ضعيف... لكن الحديث صحيح في نفسه... يشهد له الحديث المشهور: ((إنما الأعمال بالنيات))". وله شواهد بأسانيد ضعيفة عن أنس وأبي هريرة، انظرها في: تخريج أحاديث الكشاف (3/ 150).

(3) انظر: شرح مختصر الروضة (2/ 709)، البحر المحيط(4/ 6).

2-وجود الحكم شرعاً، أو كونا.

فأما وجوده شرعاً، فمثل قوله -سبحانه وتعالى-: ﴿ أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ ۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۚ ﴾ [البقرة: 184] تقديره: أو على سفر؛ فأفطر؛ فعليه صوم عدة من أيام أخر ؛ وموجب هذا التقدير: الحكم المعلوم بأدلة الشرع من كون قضاء الصيام على المسافر إنما يجب على من أفطر في الصيام، وإلا فلا موجب للقضاء[1].

وأما وجوده كوناً، فمثل -قوله تعالى-: ﴿ فَقُلْنَا ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ ۖ فَٱنفَجَرَتْ ﴾ [البقرة: 60]، أي: فضربه؛ فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا؛ لأن الضرب سبب الانفجار ؛ فلا بد من تقديره[2].

3-وجود الحكم عقلاً. أي استحالة المنطوق به عقلاً.

وجعلوا من ذلك: إضافة الأحكام إلى الأعيان، نحو قوله -سبحانه وتعالى-: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ ﴾ [النساء: 23]، قالوا: والعين لا يضاف لها حكم، إنما الحكم متعلق بالفعل.

قالوا: فوجب في الآية إضمار فعل يتعلق به التحريم، وهو الوطء.

ثالثاً: التطبيق العقدي لدلالة الاقتضاء.

4- التطبيق الأول: تقدير (حق) في تفسير شهادة التوحيد.

لقد قرر علماء أهل السنة وجوب تقدير كلمى (حق) أو (بحقٍّ) عند تفسير كلمة التوحيد(لا إله إلا الله)، فيكون تفسيرها(لا معبود حقٌّ -أو بحقٍّ- إلا الله)، وذلك لوجود معبودات بالباطل.

فإن قيل: فهذا الأمر متحقق في نفس كلمة التوحيد(لا إله إلا الله)، فثمة آلهة باطلة موجودة بلا شك، وبدلالة النص، كقوله -تعالى-: ﴿ وَٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً ﴾ [الفرقان: 3] وقوله: ﴿ أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ ﴾ [الفرقان: 43]، فلماذا ألزمنا ذكر تقدير المضمر في

(1) انظر: شرح مختصر الروضة (2/ 710).

(2) انظر: شرح مختصر الروضة (2/ 710).

قولنا(لا معبود حق إلا الله)، ولم نلزمه مع كلمة التوحيد نفسها(لا إله إلا الله)، حيث لم يأتِ الإلزام بأن يقول القائل في الشهادة: (لا إله حق إلا الله)؟.

فالجواب: إننا إنما ألزمنا ذكر هذا المضمر(حق، أو: بحقٍّ) في قولنا(لا معبود حق إلا الله) إذا ما وردت هذه الجملة في سياق التفسير لكلمة التوحيد، ذلك أن التفسير بمعنى الكشف، والبيان، والكشف يقتضي إظهار المضمر وإبانته، فمن قال في مقام التفسير لكلمة التوحيد إن معناها(لا معبود إلا الله)، فهذا يوهم –في هذا المقام– أنه أراد نفي الوجود، أي نفي أن يكون في الكون شيء يعبد غير الله، وهذا معنى باطل؛ إذ هو كاذب في ذاته؛ لوجود معبودات كثيرة جداً بالباطل، ثم إنه يوهم القول بمذهب في غاية الفساد، وهو مذهب أهل وحدة الوجود، ممن يفسر تلك المعبودات جميعاً بأنها الله، تعالى الله عن قولهم علوا كبيراً، فوجب –في هذا المقام، مقام التفسير، ومع هذه المفاسد المتحققة– أن يذكر هذا التقدير المضمر، وهو(حقٌّ) أو (بحقٍّ).

5– التطبيق الثاني:

قوله تعالى: ﴿ وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا۟ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَٰهَا تَدْمِيرًا ﴾ [الإسراء: 16]، فمن رأى أن فيها إضماراً، جعل ذلك بعد قوله ﴿ أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا ﴾ [الإسراء: 16]

فقال مبيناً معنى الآية: أي أَمَرْنا مترفيهم [بطاعة الله وتوحيده وتصديق رسله، وغيرهم تبع لهم(هذا هو المضمر)]، فعصَوا أمر ربهم وكذَّبوا رسله، فحقَّ عليهم القول.

وهذا مبني على فهم (الأمر) في الآية على أنه(الأمر الشرعي التكليفي)، وهو أحد القولين في الآية عند السلف وغيرهم[1]، وأما إذا حمل على أنه الأمر الكوني –كما هو مذهب جماعة من السلف، والمحققين[2]– لم يعد هناك داعياً لهذا الإضمار، وذلك لأمور

(1) انظر: تفسير الطبري ت شاكر (17/ 403)، تفسير البغوي – طيبة (5/ 83)، تفسير ابن كثير ت السلامة (5/ 61)

(2) انظر: أمراض القلوب وشفاؤها لابن تيمية(46)، التحفة العراقية (ص: 46)، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية (1/ 151)، جامع الرسائل لابن تيمية – رشاد سالم (2/ 13)، درء تعارض العقل والنقل (2/ 120)، تفسير ابن كثير ت سلامة (5/ 61).

وقد فصل شيخ الإسلام في هذه الآية خصوصاً في بيان تلبيس الجهمية (8/ 420 وما بعدها) وبين دلالة سياق الآية =

منها: «أن الإضمار على خلاف الأصل، فلا يصار إليه إلا إذا لم يمكن تصحيح الكلام بدونه»[1]، والله أعلم.

6- التطبيق الثالث: تفسير القرب بقرب العلم، أو الملائكة.

في قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: 16].

ورد تفسير هذه الآية عند علماء السلف، والخلف بأحد أمرين: ونحن أقرب إليه بعلمنا، أو بملائكتنا[2].

فقرر بعض العلماء أن هذا من دلالة الإضمار[3]، ذلك أنه لما دل الشرع والعقل على امتناع أن يكون المراد قرب الله بذاته من هذه الآية، كان ذلك دليلاً على تقدير مضمر، أي تقدير كلمة لم يأت في النص ذكرها، وهي كما تقدم إما: أقرب إليه[بعلمنا] أو [بملائكتنا].

تعقيب:

لا إشكال في كون المعنى الذي يزعمه أهل الاتحاد(من قرب ذات الرب) معنىً باطلاً، وأيضاً فلا إشكال في كون المراد راجعاً إلى أحد المعنيين السالفين، وتفسيرات السلف ترجع إليهما.

لكن البحث هنا: هل ظاهر الكلام يفهم ذلك المعنى الباطل الكفري الاتحادي، حتى يكون تفسيره (بقرب الملائكة، أو العلم) صرفاً له عن الظاهر؟

التحقيق أن الأمر ليس كذلك، بل إن ظاهر هذه الآية(إذا نظر إليها بسياقها) يدل

=

على كون المراد بها الأمر التكويني، لا الشرعي التكليفي، وكذا فعل ابن القيم في شفاء العليل (281)، وذكر القول الآخر ونقده.

(1) شفاء العليل (281)، وذكر أوجها أخرى لهذا الترجيح.

(2) انظر: تفسير الطبري = جامع البيان ت شاكر (22/ 342)، تفسير البغوي – طيبة (7/ 358)، تفسير السمعاني (5/ 239) تفسير ابن كثير ت سلامة (7/ 398).

(3) نص على (الإضمار) بعض أهل السنة، كالبغوي – طيبة (1/ 204)، وغيرهم، كالماتريدي، في تفسير الماتريدي = تأويلات أهل السنة (2/ 48).

على أن المراد به أحد التفسيرين، أو كلاهما، وإنما يرد الوهم عند النظر للفظ المجرد، وهذا النظر المجتزأ نظر فاسد في تفهم معاني النصوص الشرعية، فدلالة الكلام وظاهره –أي كلامٍ كان– إنما تعتبر بالنظر لمفرداته مع سياقه، مع اعتبار لغة المتكلم به، وإذا ما نظر إلى الآية بسياقها، لم يوصل النظر فيها إلى المعنى الباطل المذكور، بل يوصل إلى أحد المعنيين المرويين عن السلف، وإن كانت بعض الأنظار قد تقصر عن وجه ذلك الفهم، فهذا قصور في النظر، لا في دلالة الكلام.

وهذا ما بينه الإمام ابن تيمية بقوله: «إن هذه الآية لا تخلو: إما أن يراد بها قربه– سبحانه–، أو قرب ملائكته، كما قد اختلف الناس في ذلك.

فإن أريد بها قرب الملائكة: فدليل ذلك من الآية قوله: ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴿١٦﴾ إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ ﴾ [ق: 16-17]، ففسر ذلك القرب الذي هو حين يتلقى المتلقيان، فيكون الله– سبحانه– قد أخبر بعلمه هو– سبحانه– بما في نفس الإنسان، ﴿ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ ﴾ [ق: 16]، وأخبر بقرب الملائكة الكرام الكاتبين منه، ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴾ [ق: 16]، وعلى هذا التفسير تكون هذه الآية مثل قوله –تعالى–: ﴿ أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ ۚ بَلَىٰ وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ ﴾ [الزُّخرُف: 80].

أما إذا كان المراد بالقرب في الآية قربه– سبحانه–، فإن ظاهر السياق في الآية دل على أن المراد بقربه هنا: قربه بعلمه؛ وذلك لورود لفظ العلم في سياق الآية: ﴿ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ ﴾ [ق: 16]»[1].

النوع الثاني: دلالة الإشارة.

أولاً: تعريف دلالة الإشارة.

دلالة الإشارة هي: دلالة اللفظ على لازم غير مقصود للمتكلم، لا يتوقف عليه صدق الكلام وصحته.

(1) الفتاوى(1/ 19- 21)، وانظر تفسير ابن كثير ت سلامة (7/ 398)، والمثالان –الثاني والثالث– استفدتها من بحث بعنوان: ثلاثون مثالا على دلالة الاقتضاء، د. ربيع أحمد، منشور في شبكة (الألوكة) الإلكترونية، وقد ناقشتها بما ظهر لي غلطه أو احتماله

وقيل: هي دلالة اللفظ بنفسه على معنى لم يُسَق من أجله[1].

فهي دلالة غير مقصودة من دلالة اللفظ، أي أن اللفظ لا يتوجه إلى ذلك المعنى عادة، والمراد بعدم القصد في دلالة الإشارة أنها غير مقصودة أصلاً ولا ذاتاً، بل مقصودة تبعاً(بالقصد الثاني)[2]، «وإلا فكل ما دل عليه الكتاب العزيز مما وافق الواقع مقصودٌ، كما هو اللائق في حقه -تبارك وتعالى-»[3].

ومثالها من الفقه: قوله ﷺ في حق النساء-: ((ناقصات عقل ودين، فقيل له: يا رسول الله، ما نقصان دينهن؟ قال: تمكث إحداهن في قعر بيتها شطر دهرها لا تصلي، ولا تصوم))[4]

(1) انظر: البرهان(1/ 98) المستصفى(1/ ص 188)، لب الأصول(37)، كشف الأسرار(1/ 175)، الواضح في أصول الفقه للدكتور الأشقر (222)، دلالة الإشارة في التقعيد الأصولي، د. محمد العريني(1/ 41، 77، 99، 144).

(2) هذا عند الجمهور، أما الحنفية الذين ذكروا هذه الدلالة، فقد قرروا أنها ليست مقصودة لا بالذات، ولا بالتبع(لا بالقصد الأصلي، ولا التبعي)؛ لأنها مقابلة عندهم لما اصطلحوا على تسميته ب(عبارة النص)، والتي يعرفونها بأنها دلالة اللفظ على معنى مقصود من سوق الكلام ولو تبعاً، انظر: كشف الأسرار(1/ 68)، أصول السرخسي(1/ 249)، دلالة الإشارة في التقعيد الأصولي، (1/ 108).

(3) حاشية البناني على شرح المحلي(1/ 239)، وانظر: تشنيف المسامع(1/ 165)، دلالة الإشارة في التقعيد الأصولي(1/ 104-105).

(4)لم أقف عليه بهذا اللفظ، وقد قال الحافظ في التلخيص الحبير ط قرطبة (1/ 287، 288): "لا أصل له بهذا اللفظ. قال الحافظ أبو عبد الله ابن منده فيما حكاه ابن دقيق العيد في الإلمام عنه: ذكر بعضهم هذا الحديث ولا يثبت بوجه من الوجوه. وقال البيهقي في المعرفة: هذا الحديث يذكره بعض فقهائنا وقد طلبته كثيرا فلم أجده في شيء من كتب الحديث، ولم أجد له إسنادا. وقال ابن الجوزي في التحقيق: هذا لفظ يذكره أصحابنا ولا أعرفه. وقال الشيخ أبو إسحاق في المهذب: لم أجده بهذا اللفظ إلا في كتب الفقهاء. وقال النووي في شرحه: باطل لا يعرف. وقال في الخلاصة: باطل لا أصل له. وقال المنذري: لم يوجد له إسناد بحال... وإنما أورد الفقهاء هذا محتجين به على أن أكثر الحيض خمسة عشر يوما، ولا دلالة في شيء من الأحاديث التي ذكرناها على ذلك، والله أعلم". وقد أخرج البخاري (1/ 68)ح(304) عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الخُدْرِيِّ مرفوعا: ((... مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلٍ وَدِينٍ أَذْهَبَ لِلُبِّ الرَّجُلِ الحَازِمِ مِنْ إِحْدَاكُنَّ»، قُلْنَ: وَمَا نُقْصَانُ دِينِنَا وَعَقْلِنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «أَلَيْسَ شَهَادَةُ المَرْأَةِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ» قُلْنَ: بَلَى، قَالَ: «فَذَلِكِ مِنْ نُقْصَانِ عَقْلِهَا، أَلَيْسَ إِذَا حَاضَتْ لَمْ تُصَلِّ وَلَمْ تَصُمْ» قُلْنَ: بَلَى، قَالَ: «فَذَلِكِ مِنْ نُقْصَانِ دِينِهَا» وأخرج مسلم (1/ 86) ح(79) نحوه من حديث ابن عمر مرفوعا وفيه: "...وَتَمْكُثُ =

فهذا الخبر إنما سيق لبيان نقصان دينهن، لا لبيان أكثر الحيض وأقل الطهر، ومع ذلك لزم منه أن يكون أكثر الحيض خمسة عشر يوما، وأقل الطهر كذلك؛ لأنه ذكر شطر الدهر مبالغة في بيان نقصان دينهن، ولو كان الحيض يزيد على خمسة عشر يوما لذكره.

ثانياً: التطبيق العقدي لدلالة الإشارة.

7- التطبيق الأول: في قوله –تعالى-: ﴿ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ ۗ وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾ [آل عمران: 108].

فمعناه المطابق: أن الله لا يريد الظلم لأحد من الخلق.

وإشارته(معناه اللازم): أن نفي إرادة الظلم يلزم منه نفي وقوع الظلم، كما يلزم من هذا إثبات إرادة العدل، وإثبات وقوع العدل.

8- التطبيق الثاني: دلالة كمال الدين على ذم الابتداع.

وذلك في قوله –تعالى-: ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ۚ فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ ۙ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [المائدة: 3].

فدلالته الصريحة: الامتنان بكمال الدين، بأصوله وفروعه، وتمام النعمة.

ودلالة الإشارة منه: ذم الابتداع؛ فإن الدين إذا كمل، كان ما لم يأته به الشرع من أمور التعبد خارجة عن اسم الدين، وكل ما لم يكن من الدين كان مذموماً، وكل من زاد في الدين فحقيقة مذهبه الاستدراك على الشرع.

المطلب الثاني: بيان دلالة المفهوم، وأقسامها، وتطبيقاتها العقدية.

توطئة: في تعريف دلالة المفهوم، وبيان أقسامها.

أولاً: تعريف دلالة المفهوم.

دلالة المفهوم: هي **ما أفاده اللفظ لا من صيغته.**

وقوله: (لا من صيغته): أخرج دلالة المنطوق؛ لأنها مستفادة من صيغة اللفظ [1].

=

اللَّيَالِيَ مَا تُصَلِّي، وَتُفْطِرُ فِي رَمَضَانَ فَهَذَا نُقْصَانُ الدِّينِ".

(1)شرح مختصر الروضة (2/ 705)

وذلك كاستفادة عدم وجوب الزكاة في المعلوفة، من قوله عليه الصلاة والسلام : ((في سائمة الغنم الزكاة))[1].

ثانياً: أسماء دلالة المفهوم.

تسمى دلالة المفهوم: **فحوى اللفظ**[2]، **وإشارة اللفظ، وإيماءه**[3]، ولحنه[4].

ثالثاً: أن دلالة المفهوم قد تكون قطعية، وقد تكون ظنية.

لقد نبَّه بعض الأصوليين إلى أن دلالة المفهوم –من جهة القطع والظن– قد تكون نصاً، وقد تكون ظاهرة، وقد تكون مجملة ومؤولة، شأنها في ذلك كالمنطوق، قالوا: فمن المقطوع به قوله –تعالى–: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ [يوسف: 82]، فإنه يعلم قطعا أنه أراد أهل القرية، مع كونه مفهوماً، وكذا ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ ﴾ [النساء: 23]. فإن المفهوم منه قطعا تحريم النكاح، ومثال المحتمل: (لا صيام)، فإنه يحتمل نفي القبول أصلا، أو نفي الكمال[5].

رابعاً: أنواع دلالة المفهوم.

لدلالة المفهوم نوعان: 1–مفهوم الموافقة. 2–مفهوم المخالفة، ولكل وبيانهما فيما يلي.

---

(1) أخرجه أبو داود (2/ 97) ح(1567)بلفظ "وَفِي سَائِمَةِ الْغَنَمِ إِذَا كَانَتْ أَرْبَعِينَ، فَفِيهَا شَاةٌ" وصححه الألباني.

(2) الفحوى في اللغة: معنى القول. قال الجوهري: «فحوى القول: معناه ولحنه»، الصحاح(6/ 2453) وقيل غير ذلك، انظر: شرح مختصر الروضة (2/ 706).

(3) الإيماء بمعنى الإشارة، قال الجوهري: «أشار إليه باليد: أومأ إليه» الصحاح (2/ 704)، قال الطوفي: «غير أنه يشبه أن الإيماء أعم من الإشارة، بأن تكون الإشارة مختصة باليد، والإيماء إشارة باليد وغيرها ؛ فكل إشارة إيماء، وليس كل إيماء إشارة» شرح مختصر الروضة (2/ 707).

(4) اللحن في اللغة له معان، أقربها للمقصود هاهنا ما قاله أبو زيد: «: لحنت له – بالفتح – ألحن لحنا، إذا قلت له قولا يفهمه عنك، ويخفى على غيره» انظر: الصحاح (6/ 2194)، شرح مختصر الروضة (2/ 707)

تنبيه: من الأصوليين من سوَّى في الإطلاق بين (لحن الخطاب) و(فحوى الخطاب)، فجعلهما متناولين لمفهوم الموافقة الأولوي، ومنهم من فرق، فجعل(فحوى الخطاب) لمفهوم الموفقة الأولوي، و(لحن الخطاب) لمفهوم الموافقة المساوي، وذكر بعضهم تفريقات أخرى، انظر: البحر المحيط(4/ 7–9)، التحبير شرح التحرير (6/ 2878).

(5) انظر: البحر المحيط(4/ 5).

الفرع الأول: مفهوم الموافقة.

أولاً: التعريف بمفهوم الموافقة.

مفهوم الموافقة: هو: فهم الحكم في غير محل النطق بما يوافق حكم المنطوق.

وسمي مفهوم الموافقة: لأنه يوافق المنطوق في الحكم، سواء ساواه في التأكيد أو زاد عليه.

ولذا عرف بعضهم مفهوم الموافقة بقوله: هو أن يكون المسكوت موافقا لمنطوق في الحكم(1).

ثانياً: بيان قسمي مفهوم الموافقة.

ذهب جمع من الأصوليين إلى أن مفهوم الموافقة له قسمان:

1-مفهوم الموافقة الأولى:

وهو: **أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به.**

مثال ذلك: في قوله -تعالى-: ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا ﴾ [الإسراء: 23]

فدلالة المنطوق من النص: تحريم التأفيف والانتهار.

ودلالة المفهوم: تحريم الضرب -وكل ما زاد في الوقع عن التأفيف- بطريق الأولى (2).

2-مفهوم الموافقة المساوي:

وهو أن يكون المسكوت عنه مساوياً في استحقاق الحكم للمنطوق به.

كدلالة جواز المباشرة من قوله -تعالى-: ﴿ فَٱلْـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ﴾ [البقرة: 187] على جواز أن يصبح الرجل صائماً جنباً؛ لأن الآية دلت على جواز المباشرة حتى طلوع الفجر، فدل بمفهومه على جواز أن يطلع عليه الفجر وهو جنب؛ إذ لو لم يكن ذلك جائزاً له، لما كانت المباشرة جائزة له(حتى طلوع الفجر)، بل كان يجب عليه أن يقطعها مقدار ما يسع فيه الغسل قبل طلوع الفجر(3).

---

(1) التحبير شرح التحرير (6/ 2876).

(2) انظر: شرح مختصر الروضة (2/ 714)، البحر المحيط(4/ 8).

(3) انظر: الإبهاج شرح المنهاج، ط: دبي(3/ 938)، شرح مختصر الروضة (2/ 714) البحر المحيط(4/ 9).

الفرع الثاني: مفهوم المخالفة.

أولاً: تعريف مفهوم المخالفة.

مفهوم المخالفة هو: دلالة تخصيص شيء بحكم على نفي الحكم عما عداه.

وقيل: هو إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه.

سبب التسمية: سمي مفهوم مخالفة؛ لأن المفهوم منه يخالف المنطوق في الحكم.

ومن أسماء مفهوم المخالفة: دليل الخطاب، قالوا: لأن دليله من جنس دليل الخطاب، أو لأن الخطاب دال عليه.

مثاله: قوله عليه الصلاة والسلام: ((في سائمة الغنم الزكاة))[1].

فدل منطوقه على وجوب الزكاة في السائمة، ودل مفهومه عدم وجوب الزكاة في المعلوفة[2].

ودلالة مفهوم المخالفة –عند من قال به– دلالة ظاهرة، كالعام، فليس نصاً ولا قاطعاً [3].

ثانياً: شروط مفهوم المخالفة.

القول بمفهوم المخالفة له شروط، منها ما يرجع إلى المسكوت عنه، ومنها ما يرجع إلى المذكور، فهما صنفان:

الصنف الأول: الشروط الراجعة إلى المسكوت عنه: فمن ذلك:

1– أن لا يكون المسكوت عنه أولى بذلك الحكم من المنطوق.

فإن كان أولى منه كان مفهوم موافقة أولى.

وإن كان مساويا له: كان قياسا جلياً، على ما تقدم.

2– أن لا يُعارَض مفهوم المخالفة بما هو أقوى منه، مما يقتضي خلاف حكمه.

وذلك كمعارضته بالنص، والفحوى المقطوع به، فإن عارضه شيء من ذلك: لم

(1) تقدم تخريجه.

(2) انظر: شرح مختصر الروضة (2/ 724)، البحر المحيط(4/ 13).

(3) انظر: شرح مختصر الروضة (2/ 733).

يعمل به.

وأما إذا عارض مفهوم المخالفة: القياس، أو العموم، فهل يترك المفهوم من أجلهما؟ في ذلك خلاف بين الأصوليين[1].

الصنف الثاني: الشروط الراجعة إلى المنطوق به(المذكور).

وهي شروط ترجع إلى ضابط كلي، وهو:

أن لا تظهر فائدة للمنطوق به غير نفي الحكم عن المسكوت عنه.

فإذا ظهر سبب تخصيص المنطوق بالذكر: فإنه لا مفهوم له باتفاق.

ولذلك أحوال منها:

1-أن يخرج المنطوق مخرج الأغلب.

بمعنى أن تكون الصفة المقيد بها غالبة على الموصوف، أو بما جرى عليه العرف أن تكون عليه.

وذلك كقوله -تعالى-: ﴿ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم ﴾ [النساء: 23]، إذ الغالب كون الربيبة في حجر الرجل تبعا لأمها، فتحرم الربيبة حتى لو لم تكن في حجره، أي في رعايته[2]

قال الإمام ابن دقيق العيد: «والسبب فيه أن القول بالمفهوم منشؤه طلب الفائدة في التخصيص، وكونه لا فائدة إلا المخالفة في الحكم، أو تكون تلك الفائدة أرجح الفوائد المحتملة، فإذا وجد سبب يحتمل أن يكون سبب التخصيص بالذكر غير المخالفة في الحكم وكان ذلك الاحتمال ظاهرا، ضعف الاستدلال بتخصيص الحكم بالذكر على المخالفة؛ لوجود المزاحم الراجح بالعادة، فبقي على الأصل»[3].

2- أن يقع المنطوق جواباً عن سؤال السائل، أو حادثة خاصة بالمذكور.

مثاله: حديث أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.. أَتَوَضَّأُ مِنْ لُحُومِ

(1) انظر: البحر المحيط(4/ 17-18).

(2)شرح مختصر الروضة (2/ 775).

(3) شرح العنوان لابن دقيق العيد، نقلا عن: البحر المحيط(4/ 20).

الْإِبِلِ؟ قَالَ: ((نَعَمْ فَتَوَضَّأْ مِنْ لُحُومِ الْإِبِلِ))[1].

فمنطوقه: أنه خص (حكم الوضوء) بفعل (أكل لحوم الإبل)، وهذا لا مفهوم له، فلا يدل على أن (نواقض الوضوء) محصورة بذلك اتفاقاً، وإنما خصها بالذكر لأنها هي محل السؤال.

3- أن يكون المذكور قصد به زيادة الامتنان على المسكوت.

وذلك كقوله –تعالى-: ﴿لِتَأْكُلُواْ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾ [النحل: 14] فلا يدل على منع القديد[2].

4-أن يكون المذكور قصد به التفخيم وتأكيد الحال.

وذلك كقوله ﷺ : ((لاَ يَحِلُّ لِامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَاليَوْمِ الآخِرِ، أَنْ تُحِدَّ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلاَثٍ، إِلَّا عَلَى زَوْجٍ، فَإِنَّهَا تُحِدُّ عَلَيْهِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا))[3] فإن التقييد بالإيمان لا مفهوم له، وإنما ذكر لتفخيم الأمر لا المخالفة[4].

ثالثاً: حجية مفهوم المخالفة.

أ- تحرير محل النزاع في حجية مفهوم المخالفة.

تخصيص الشيء بالحكم لا يخلو من ثلاثة أحوال:

أولاً: أن يدل دليل منفصل –عقلي أو نقلي أو حسي- على عدم اختصاصه به، كمن يقول: مُحَمَّد رسول الله، فقد علمنا بالشرع، وبالعقل عدم اختصاص الوصف به، بل ثمة رسل آخرون، فمثل هذا **لا عبرة بمفهوم المخالفة فيه،** فلا يخصص المذكور بالحكم اتفاقاً.

ثانياً: أن يدل دليل منفصل على اختصاص الحكم بالمذكور، فهذا يخص به.

---

(1)أخرجه مسلم (1/ 275)ح(360) من حديث جابر بن سمرة.

(2) انظر: البحر المحيط(4/ 22).

والقَديدُ: اللحمُ المُقَدَّدُ، وهو اللحم المقطع المملوح المجفف في الشمس، انظر: الصحاح. (2/ 522)لسان العرب (3/ 344)

(3) أخرجه البخاري (2/ 78)ح(1280)، ومسلم (2/ 1123)ح(1486) من حديث أم حبيبة مرفوعا.

(4) انظر: البحر المحيط(4/ 22).

الثالث: أن لا يدل دليل منفصل على الاختصاص، ولا على عدمه، فهذا محل النزاع[1].

ب- حكاية الخلاف في حجية مفهوم المخالفة:

القول الأول: أنه حجة، وبه قال جماهير أهل العلم، كالإمام مالك والشافعي، وأحمد، وجماعة من الفقهاء والمتكلمين، وأبو عبيدة، وجماعة من أهل العربية، ونسب للأشعري.

القول الثاني: أنه ليس بحجة، وهو قول الإمام أبي حنيفة وأصحابه، والقاضي أبي بكر، والآمدي، وجمهور المعتزلة، وحكي عن الأشعري القول به، والمشهور عنه الأول[2].

ومما احتج به الجمهور على كونه حجة: إقرار النبي عليه الصلاة والسلام، وفهم الصحابة والتابعين لمقتضى دلالة مفهوم المخالفة، فمن ذلك:

ما رواه مسلم عَنْ يَعْلَى بْنِ أُمَيَّةَ، قَالَ: قُلْتُ لِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ: ﴿ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ ﴾ [النساء: 101] فَقَدْ أَمِنَ النَّاسُ، فَقَالَ: عَجِبْتُ مِمَّا عَجِبْتُ مِنْهُ، فَسَأَلْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَ: ((صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللهُ بِهَا عَلَيْكُمْ، فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ)) [3]؛ ففهم يعلى اختصاص جواز القصر بحال الخوف، ووافقه عمر -رضي الله عنه-، وقد حصلت بذلك الموافقة على ما فهمه يعلى بن أمية وعمر من النبي -صلى الله عليه وسلم- أيضا، حيث لم ينكر عليهما ما فهماه، بل عدل إلى ذكر الرخصة، ولو لم يكن ما فهماه صحيحا، لرده عليهما من حيث اللغة، وقال: إن الآية لا تقتضي اختصاص القصر بحالة الخوف[4].

رابعاً: أنواع مفهوم المخالفة.

ذكر علماء الأصول عدة أصناف لمفهوم المخالفة، واختلفوا في عدها، وإدخال بعضها في بعض، حتى بلغت عند بعضهم تسعة أو عشرة أصناف، وهي متفاوتة في قوتها، حتى إن منها ما أنكره من أقر بعامة المفاهيم، كالأخير مما يلي(مفهوم اللقب)؛ لضعف

(1) انظر: شرح مختصر الروضة (2/ 732).

(2) انظر: شرح مختصر الروضة (2/ 725)، البحر المحيط(4/ 15)، الكافي شرح البزودي (3/ 1100)

(3) أخرجه مسلم (1/ 478)ح (686).

(4) شرح مختصر الروضة (2/ 728-729)

دلالته. وفيما يلي بيان أنواه مفهوم المخالفة(دليل الخطاب)، والتطبيق العقدي لكل نوع:

النوع الأول: مفهوم الحصر.

والكلام عليه في مسائل، نتناول فيها: صيغ الحصر، وصور الحصر، والتفريق بين الحصر المطلق والمقيد.

المسألة الأولى: صيغ الحصر: للحصر صيغ عديدة، وأهمها:

1-الاستثناء من النفي.

الإثبات بعد النفي في الاستثناء المفرغ مفيد للحصر، فما بعد(إلا) ينفرد بالحكم المذكور قبلها، وأما ما قبل (إلا) فلا ينفرد بالشخص المذكور بعدها.

ففي قولهم: (ما قام إلا زيد) يدل على أن (زيداً) قد انفرد بالقيام.

ولكن لا يدل على أن زيداً لم يفعل فعلاً آخر غير القيام.

وهذا النوع أقوى صيغ الحصر، حتى اعترف به أكثر منكري المفهوم.

بل قد قال جماعة من المحققين: إنه من المنطوق، لا المفهوم[1]**، وهو الحق.**

قال الشيخ الشنقيطي في كلامه عن مفهوم الحصر عند الأصوليين: «أقوى صيغ الحصر: النفي والإثبات نحو: (لا اله الا الله) فالأصوليون يقولون منطوقها نفي الألوهية عن غيره جل وعلا، ومفهومها إثباتها له وحده جل وعلا ، والبيانيون يعكسون.

قلت: الحق الذي لا شك فيه: أن النفي والإثبات كلاهما منطوق صريح ، فلفظه (لا) صريحة في النفي، ولفظه (الا) صريحة في الاثبات، فَعَدُّ مثل هذا من المفهوم غلط فيما يظهر لي، وقد نبه علي صاحب نشر البنود، وإنما يكون للحصر مفهوم في الأدوات الأخر نحو: إنما، وتقديم المعمول، وتعريف الجزأين ونحو ذلك»[2].

2- الحصر بـ(إنما).

وهو من أقوى صيغ الحصر، ويلي القسم السابق في القوة، والكلام عنه في مسائل:

المسألة الأولى: صور الحصر بـ(إنما)، ومعناها.

(1) كالإسفراييني، والقرافي، انظر: البحر المحيط (4/ 49-50).

(2) مذكرة في أصول الفقه (285)

(إنما) لا يأتي بعدها إلا الجملة الخبرية، سواء كانت اسمية، أو فعلية، فالحصر بها له صورتان:

الصورة الأولى: حصر المبتدأ في الخبر في الجملة الاسمية، نحو((إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ))[1].

الصورة الثانية: حصر الفعل في الفاعل في الجملة الفعلية، نحو: ﴿ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًا ﴾ [آل عمران: 178]، وقول القائل: إنما قام زيد.

ومعنى الحصر في الجملة الاسمية: حصر المبتدأ في الخبر، أي أن المبتدأ لا يكون متصفاً إلا بالخبر، ولا يمنع هذا الحصر أن يكون الخبر صفةً لغير ذلك المبتدأ، ومثال ذلك:

قولنا: (إنما زيد قائم) يقتضي أن زيداً لا يتصف إلا بالقيام، ولا يمنع أن يكون عمرٌو متصفاً بالقيام أيضاً.

ومعنى الحصر في الجملة الفعلية: حصر الفعل في الفاعل، أي أن الفعل لا يكون قائماً إلا بذلك الفاعل، ولا يمنع من أن يكون الفاعل له أفعال أخرى.

ومثاله: (إنما قام زيد) يقتضي أنه لم يتصف بالقيام إلا زيد، فكل من عداه غير قائمين، ولا يمنع أن يكون لزيد أفعال أخرى، كالنظر والكلام[2].

وقد قال بحجية الحصر بإنما جمهور العلماء،

قال الإمام ابن تيمية: «لفظة (إنما) للحصر عند جماهير العلماء، وهذا مما يعرف بالاضطرار من لغة العرب، كما تعرف معاني حروف النفي والاستفهام والشرط، وغير ذلك»[3].

وقد جعلها قوم من باب المنطوق، لا المفهوم، وجعلوها من باب النفي ب(ما) و(إلا)، وهو القسم المتقدم[4].

3- تقديم المعمولات على عواملها.

(1)أخرجه البخاري (1/ 6)ح(1)، ومسلم (3/ 1515)ح (1907) من حديث عمر بن الخطاب مرفوعا.

(2) انظر: شرح مختصر الروضة (2/ 740).

(3) مجموع الفتاوى لابن تيمية (18/ 264)، وانظر: الأم للشافعي (7/ 140).

(4) انظر: البحر المحيط(4/ 51-52).

فتقديم المعمول على عامله يدل على انحصار العمل في ذلك المعمول.

نحو قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: 5]، فأصل الكلام: نعبد الله، فقدَّم المعمول، وهو اسم الضمير الراجع إلى اسم الجلالة(إياك)، على العامل(وهو الفعل: نعبد)، فدل على أن العمل، وهو المصدر المستفاد من العامل، وهو العبادة- دل على أنه منحصر في المعمول، أي: لا نعبد إلا إياك[1].

المسألة الثانية: تطبيقات عقدية لمفهوم الحصر.

9- التطبيق الأول: ما جاء في حصر اسم المؤمنين بمن قام بأعمال من أعمال القلوب، وأعمال الجوارح، ومن ذلك:

قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [الأنفال: 2]

وقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ﴾ [الحُجُرات: 15].

ودلالتها في كل ذلك على الحصر.

ففيها إثبات اسم الإيمان لمن تحقق فيه تلك الصفات، هذا منطوقها.

ومفهوم المخالفة منها يقتضي نفي اسم الإيمان عمن فقد تلك الأعمال.

ولكن يقال: إن الإيمان المذكور هنا: هو الإيمان الواجب، ولو قيل إنه كمال الإيمان، فالمراد كمال الإيمان الواجب.

فليس الإيمان المنفي هنا هو أصل الإيمان(ليكون فاقده كافراً)، وليس كمال الإيمان المستحب(ليكون فاقده سالماً)، بل كمال الإيمان الواجب(الذي يكون فاقده عاصياً، مسلماً)[2].

10- التطبيق الثاني: قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: 5] فيه تقديم

(1) انظر: شرح مختصر الروضة (2/ 754)، البحر المحيط(4/ 56-57).

(2) انظر: الإيمان لابن تيمية ضمن مجموع الفتاوى (7/ 15- 18، 243)، الفتاوى الكبرى لابن تيمية (5/ 132).

للمعمول على عامله، فنظم الكلام بلا تقديم: الرحمن استوى على العرش، فلما قدم المعمول على عامله أفاد الحصر.

فمنطوق الكلام: أن الله استوى على العرش.

ومفهوم الكلام: أن الله لم يستوِ على غير العرش.

وهذا وجه من أوجه الإبطال لتفسير الاستواء بأي معنى يعم العرش وغيره، كالاستيلاء –لو صح أنه بمعنى الملك الخالي من المغالبة– ونحوه.

قال الحافظ السِّجْزي: «وقد ذكر الله –سبحانه– في القرآن ما يشفي الغليل وهو قوله –تعالى–: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥ لَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَمَا بَيۡنَهُمَا وَمَا تَحۡتَ ٱلثَّرَىٰ﴾ [طه: 5-6] فخص العرش بالاستواء، وذكر ملكه لسائر الأشياء فعلم أنّ المراد به غير الاستيلاء»[1].

النوع الثاني: مفهوم الشرط.

المسألة الأولى: تعريف مفهوم الشرط، وبيان حجيته.

مفهوم الشرط هو تعليق الحكم على شرط، فيفيد انتفاء الحكم عند انتفاء ذلك الشرط.

وبعضهم يترجم هذه المسألة بقوله: المعلق على شيء بحرف (إن) الشرطية، عدمٌ عند عدم ذلك الشيء[2].

والمراد بالشرط في هذا المفهوم: الشرط النحوي، لا الكلامي.

ذلك أن **الشرط يطلق على عدة اصطلاحات، من أشهرها:**

1-الشرط الكلامي(العقلي)، فالشرط في اصطلاح المتكلمين: هو ما يتوقف عليه الشيء، ولا يكون داخلاً في الشيء، ولا مؤثرا فيه.

2-الشرط النحوي(اللغوي): فالشرط في اصطلاح النحاة: ما دخل عليه أحد الحرفين "إن، وإذا " أو ما يقوم مقامهما من الأسماء والظروف الدالة على سببية الأول ومسببية الثاني.

(1) رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت (ص: 197).

(2) انظر: شرح مختصر الروضة (2/ 763).

والمراد بالشرط في (مفهوم الشرط): الشرط اللغوي، لا الشرط العقلي، ولا الشرعي[1].

مثاله: قوله تعالى: ﴿ وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ ﴾ [الطلاق: 6]، يفيد انتفاء وجوب الإنفاق عند انتفاء الحمل.

حجيته: مفهوم الشرط أقوى أنواع المفاهيم، فهو أقوى من مفهوم الصفة –الآتي بيانه– وقال بحجيته أكثر العلماء ولذا قال به بعض الذين لم يقولوا بمفهوم الصفة، كالحنفية، فإنه قد حكي عن كثير منهم الإقرار بمقتضى مفهوم الشرط[2]،

ومن نازع فيه، نازع في دلالة اللفظ عليه، أي في مثل قول القائل: إن نجح زيدٌ فأعطه، اتفقوا على أنه إن لم ينجح لا يستحق العطاء، لكنهم نازعوا: هل عدم إعطاءه مستفاد من نفس الشرط، أو من استصحاب الأصل وهو عدم الإعطاء، وهذا ما حققه الإمام القرافي في تحرير محل النزاع في المسألة، **وحاصل ذلك أن انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط متفق عليه،** والخلاف في الطريق الذي دل على ذلك الانتفاء[3].

تنبيه: قد يأتي الشرط ولا مفهوم له، إذا ظهرت فائدة منه غير تخصيص الحكم، ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿ وَٱشْكُرُواْ لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴾ [البقرة: 172]، فإن المراد: التنبيه على السبب الباعث للمأمور به، لا تقييد الحكم[4].

المسألة الثانية: التطبيق العقدي لمفهوم الشرط.

11– التطبيق الأول: مما استدل به بعض العلماء على نفي رؤية الله في الدنيا، قوله –تعالى–: ﴿ وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِي ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا ﴾ [الأعراف: 143]

ففي قوله: ﴿ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِي ۚ ﴾ [الأعراف: 143]، شرط.

(1) انظر: البحر المحيط(4/ 37).

(2) انظر: الإبهاج شرح المنهاج، ط: دبي(967/3)، البحر المحيط(4/ 37).

(3) انظر: البحر المحيط(4/ 40)، شرح مختصر الروضة (2/ 762)

(4) انظر: الإبهاج شرح المنهاج، ط: دبي(3/ 972).

أفاد بمنطوقه أن رؤية مؤسى عليه السلام (وهو الحكم) تحصل إن استقر الجبل(وهو الوصف).

وأفاد بمفهومه أن الحكم سينتفي عند انتفاء الشرط، أي أن الرؤية تنتفي عن انتفاء الاستقرار.

وحيث أن الاستقرار انتفى ﴿ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا ﴾ [الأعراف: 143]، فالرؤية الدنيوية انتفت.

وهذا معنى بيّن، ولكن هاهنا معنى آخر، وهو أن استقرار الجبل وإن انتفى وقوعه، إلا أنه ممكن الحصول، غير مستحيل عقلاً باتفاق العقلاء، وحيث كان ممكناً، فإن مما يذكر في مفهوم الشرط قاعدة مفادها: أن ما علق على ممكن، فهو ممكن، وما علق على محال، كان محالاً، فلما علقت رؤية الله على أمر ممكن بالشرط، دل هذا الشرط على أن الرؤية ممكنة، وبه يبطل احتجاج المعتزلة بهذه الآية على نفي الرؤية[1]، بل ينقلب، من وجوه هذا أحدها، ذلك أنهم لم يكتفوا بالقول بنفي وقوع الرؤية لله، بل قالوا بامتناعه، فحيث ثبت أن الآية تدل على إمكانه، صارت حجة عليهم.

وقد أشار إلى هذا الاحتجاج جماعة من أهل السنة وغيرهم، كالدارمي[2]، وأبي الحسن الأشعري[3]، وابن عبد البر، وابن القيم، وغيرهم[4].

قال الإمام ابن عبد البر: «ولو كان لا يراه أهل الجنة لما قال: ﴿ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ﴾ [الأعراف: 143]وفي هذا بيان:

1) أنه لا يرى في الدنيا؛ لأن أبصار الخلائق لم تعط في الدنيا تلك القوة.

(1) انظر: المغني لعبد الجبار(162/4)، شرح الأصول الخمسة له(264)، حقائق المعرفة لأحمد بن سليمان الزيدي(183)، ينابيع النصيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي(116)، المعالم الدينية ليحيى بن حمزة الزيدي(87).

(2) انظر: الرد على الجهمية للإمام الدارمي (125).

(3) انظر: الإبانة لأبي الحسن الأشعري (43 -45).

(4) انظر: الرد على الجهمية للإمام الدارمي (125)، الإبانة لأبي الحسن الأشعري (43 -45)، حادي الأرواح (197)، وانظر كذلك: تفسير البغوي (196/2)، تفسير السمعاني (212/2)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعلامة العمراني(642/2-643)، شرح العقيدة الطحاوية (207)، وكذلك: الإنصاف للباقلاني(72)، الاعتقاد للبيهقي(123).

2) والدليل على أنه ممكن أن يرى في الآخرة بشرطه في الرؤية، ما يمكن من استقرار الجبل، ولا يستحيل وقوعه، ولو كان محالاً كون الرؤية لقيدها بما يستحيل وجوده، كما فعل بدخول الكافرين الجنة قيد قبل ذلك بما يستحيل من دخول الجمل سم الخياط»[1].

12- التطبيق الثاني: قال شيخ الإسلام: «وقال تعالى: ﴿ فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكَ ﴾ [يونس: 94]. والنبي -ﷺ- لم يشك ولم يسأل؛ ولكن هذا حكم معلق بشرط، والمعلق بالشرط يعدم عند عدمه، وفي ذلك سعة لمن شك أو أراد أن يحتج أو يزداد يقينا»[2].

13- التطبيق الثالث: دلالة مفهوم الشرط على إثبات الصفات الفعلية الاختيارية لله.

توطئة: في كون المشروط يحصل بعد الشرط: من الدلالات التي تستفاد من صيغة الشرط، والتي أعملها السلف في مواضع من مسائل الاعتقاد: **أن المشروط إنما يحصل بعد الشرط، فلا يكون ثابتاً معه ولا قبله**، وكما أن العلة تكون قبل المعلول، والسبب قبل المسبب، فشأن الشرط كذلك.

وفي هذا إبطال لقولين فاسدين:

القول الأول: القول بقدم كلامه تعالى، وهو يندرج في:

القول الثاني: نفي الصفات الفعلية الاختيارية عن الله تعالى

والإبطال لهذين القولين، يتبين من وجهين:

الوجه الأول –وهو المتعلق بمفهوم الشرط–: أن ما ورد من تعليق كلامه تعالى (المعين) بعد شيء حادث، فإنه يدل على أن ذلك الكلام منه تعالى إنما تكلم به بعد حدوث ذلك الشيء المعين، وإن كانت صفة الكلام في أصلها قديمة.

مع القول الجازم بأن كون ذلك الكلام المعين حدث بعد أن لم يكن لا يعني أنه

(1) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (7/ 153-154).

(2) مجموع الفتاوى (4/ 209).

مخلوق البتة، بل كلام الله كله غير مخلوق، في أصله وأفراده، والحدوث معنى مستقل منفك عن معنى الخلق، وفي ما يلي ذكر بعض الشواهد على ذلك:

1-فمن ذلك : أنه قد وردت مواضع كثيرة في الكتاب والسنة تبين أن كلام الله قد كان بعد أمر ما، منها ما ورد بصيغة الشرط، ومن ذلك: ما جاء في الحديث القدسي الصحيح في فضل قراءة سورة الفاتحة، : ((قَالَ اللهُ تَعَالَى: قَسَمْتُ الصَّلَاةَ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي نِصْفَيْنِ، وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ، فَإِذَا قَالَ الْعَبْدُ: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: 2]، قَالَ اللهُ تَعَالَى: حَمِدَنِي عَبْدِي، وَإِذَا قَالَ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة: 1]، قَالَ اللهُ تَعَالَى: أَثْنَى عَلَيَّ عَبْدِي...))الحديث[1]. ففي هذا تعليق كلام الله تعالى المعين –وهو قوله(حمدني عبدي) على أمر معين، بأداة الشرط(إذا)، مما دل على أن هذا الكلام المعين لم يكن قديماً.

2-«وكذلك قوله في "قصة موسى": ﴿فَلَمَّا جَآءَهَا نُودِيَ أَنۢ بُورِكَ مَن فِي ٱلنَّارِ وَمَنۡ حَوۡلَهَا﴾ [النمل: 8]وقال –تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ مِن شَٰطِيِٕ ٱلۡوَادِ ٱلۡأَيۡمَنِ فِي ٱلۡبُقۡعَةِ ٱلۡمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [القصص: 30]فهذا بين في أنه إنما ناداه حين جاء، لم يكن النداء في الأزل كما يقوله " الكلابية " يقولون: إن النداء قائم بذات الله في الأزل وهو لازم لذاته لم يزل ولا يزال مناديا له لكنه لما أتى خلق فيه إدراكا لما كان موجودا في الأزل.

ثم من قال منهم إن الكلام معنى واحد: منهم من قال: سمع ذلك المعنى بأذنه كما يقوله الأشعري ومنهم من يقول: بل أفهم منه ما أفهم؛ كما يقوله: القاضي أبو بكر وغيره.

فقيل لهم: عندكم هو معنى واحد لا يتبعض ولا يتعدد فموسى فهم المعنى كله أو بعضه؟ إن قلتم كله فقد عَلِمَ عِلْمَ الله كله، وإن قلتم بعضه فقد تبعض وعندكم لا يتبعض....

والقرآن والسنة وكلام السلف قاطبة يقتضي أنه إنما ناداه وناجاه حين أتى؛ لم يكن النداء موجودا قبل ذلك فضلا عن أن يكون قديما أزليا»[2]

والأدلة في هذا المعنى كثيرة.

قال الإمام ابن تيمية –في الرد على من زعم أن الحكم المعلق بشرط يقع هو والشرط

(1) أخرجه مسلم (1/ 296) ح(395) من حديث أبي هريرة مرفوعا.

(2) جامع الرسائل لابن تيمية – رشاد سالم (2/ 11-12).

معاً في زمن واحد-: «وهذا خطأ شرعا ولغة وعقلا، أما الشرع: فإن جميع الأحكام المعلقة بالشروط لا تقع شيء منها إلا عقيب الشروط، لا تقع مع الشروط، والفروع المنقولة عن الأئمة تبين ذلك. وأما لغة: فإن الجزاء عند أهل اللغة يكون عقب الشرط وبعده، ولا يكون الجزاء مع الشرط في الزمان؛ ولهذا قد يكون الجزاء مما يتأخر زمانه كقوله -تعالى-: ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴾ [الزلزلة: 7-8]...»[1].

وما قيل في كلام الله يقال في سائر الصفات الفعلية، القائمة بذاته تعالى، والتي تكون بمشيئته، على وفق حكمته، كصفة المحبة، ونحوها، والتي تكون (قديمة النوع، متجددة الأفراد والآحاد).

فقد وردت نصوص كثيرة تعلق حدوث الفرد من أفراد تلك الصفات على أمر آخر حادث، فيدل ذلك على أن ذلك الفرد لم يكن أزلياً، قديماً، بل كان حادثاً بعد أن لم يكن، مع ثبوت أصله، وكما سبق فإن الحكم بحدوثه لا يعني أنه مخلوق.

3-ومن ذلك: قوله -تعالى-: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ ﴾ [آل عمران: 31] «فإن هذا يدل على أنهم إذا اتبعوه أحبهم الله؛ فإنه جزم قوله: " يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ " فجزمه جوابا للأمر، وهو في معنى الشرط فتقديره: إن تتبعوني يحببكم الله.

ومعلوم أن جواب الشرط والأمر إنما يكون بعده لا قبله؛ فمحبة الله لهم إنما تكون بعد اتباعهم للرسول»[2].

والوجه الثاني: -وهو وجه متعلق بنفس أداة الشرط، لا بمفهوم الشرط- وهو:

أن أدوات الشرط نفسها تدل على أن الفعل الوارد بعدها زمنه الاستقبال[3]، وهذا يدل على أن ما ورد من الأفعال المضافة إلى الله بعد أداة الشرط فإنها تكون في الزمن المستقبل، وهذا ينقض القول بقدم تلك الأفعال.

قال الإمام ابن تيمية: «كقوله -تعالى-: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن

(1) الرد على المنطقيين (378).

(2) جامع الرسائل لابن تيمية - رشاد سالم (2/ 14).

(3) انظر: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب (127) دار الفكر-ط6.

فَيَكُونُ ﴾ [يس: 82]... وقوله: ﴿ وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا۟ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ ﴾ [الإسراء: 16]

وقوله: ﴿ وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوْمٍ سُوٓءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥ ﴾ [الرعد: 11]وقوله: ﴿ وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَآ أَمْثَٰلَهُمْ تَبْدِيلًا ﴾ [الإنسان: 28]وقوله: ﴿ وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ ﴾ [الإسراء: 86]وأمثال ذلك في القرآن العزيز.

فإن جوازم الفعل المضارع ونواصبه تخلصه للاستقبال مثل "إن " و "أن" وكذلك "إذا" ظرف لما يستقبل من الزمان؛ فقوله: ﴿إِذَآ أَرَادَ ﴾ [يس: 82] و ﴿إِن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الكهف: 69]، ونحو ذلك يقتضي حصول إرادة مستقبلة ومشيئة مستقبلة»[1].

النوع الثالث: مفهوم الصفة.

ومفهوم الصفة هو مقدَّم المفاهيم[2]، بل إن الجويني قد أرجع بقية المفاهيم إليه، فقال: «لو عبر معبر عن جميعها[أي المفاهيم]بالصفة لكان ذلك منقدحاً؛ فإن المعدود والمحدود موصوفان بعدِّهما وحِدِّهما، والمخصوص بالكون في مكان وزمان موصوف بالاستقرار فيهما، فإذا قال القائل: "زيد في الدار" فإنما يقع خبراً ما يصلح أن يكون مشعراً عن صفة متصلة بظرف زمان أو بظرف مكان»[3].

المسألة الأولى: تعريف مفهوم الصفة، وبيان المراد منه، وحجيته.

مفهوم الصفة هو أن يُعَلَّق الحكمُ على وصف، فيفيد انتفاء الحكم عند انتفاء ذلك الوصف.

مثاله: حديث ((في السائمة الزكاة))[4].

فقد عُلِّق وجوب الزكاة بوصف (السوم) أي: الرعي في الغنم، فدل على أنه حيث عدم هذا الوصف انتفى حكم الوجوب، ومثل ذلك القول في حديث((وَالْبِكْرُ تُسْتَأْذَنُ))

(1) جامع الرسائل لابن تيمية – رشاد سالم (2/ 13-14).

(2) انظر: الإبهاج شرح المنهاج، ط: دبي(946/3)

(3) البرهان في أصول الفقه (1/ 168)، وانظر: انظر: تهذيب الفروق(2/ 51)، مطبوع في حاشية الفروق.

(4) تقدم تخريجه.

[1] فلا تستأذن الثيب.

تنبيه: المراد بالصفة عند الأصوليين أعم من المراد بها عند النحاة: فالصفة عند الأصوليين يراد بها: تقييد لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر مختص ليس بشرط ولا غاية، ولا يريدون بها النعت فقط كالنحاة.

ولهذا تراهم مثلوا لمفهوم الصفة بحديث: ((مَطْلُ الغَنِيِّ ظُلْمٌ))[2]، فجعلوه من الصفة، مع أن التقييد هاهنا ليس من باب النعت النحوي، بل هو تقييد بالإضافة[3].

ومفهوم الصفة قد قال بحجيته جمهور العلماء، من المالكية، والحنابلة، وأكثر الشافعية، وأهل الظاهر، وذلك طلباً لفائدة التخصيص بالوصف، ومما احتجوا به من السنة: ما رواه الشيخان عن عبد الله بن مسعود ﷺ، قال: قال رسول الله ﷺ: ((مَنْ مَاتَ يُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا دَخَلَ النَّارَ)) وَقُلْتُ أَنَا: «مَنْ مَاتَ لاَ يُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا دَخَلَ الجَنَّةَ»[4]، فهذا مصير من ابن مسعود –ﷺ– إلى القول بمفهوم الصفة[5].

وقد خالف في حجيته الحنفية، لكن قال بعض الأصوليين: «ما أطلقه الأصحاب عن أبي حنيفة من إنكار مفهوم الصفة ليس على إطلاقه، والصواب أنه هنا أمران:

أحدهما: أن يرد دليل العموم، ثم يرد إخراج فرد منه بالوصف، فهو محل الخلاف، كقيام الدليل على وجوب زكاة الغنم مطلقاً، ثم ورد الدليل بتقييدها بالسائمة، فيقول أبو حنيفة: لا تقتضي نفي الحكم عما عداها؛ لقيام دليل العموم فيستصحبه، ولا يجعل للتقييد بالوصف أثرا معه.

والثاني: أن يرد الوصف مبتدأ كما يقول: أكرم بني تميم الطوال، فأبو حنيفة يوافق على أن غير الطوال لا يجب إكرامهم، فليتفطن لذلك»[6].

(1) أخرجه مسلم (2/ 1037)ح(1421) من حديث ابن عباس مرفوعا.
(2) أخرجه البخاري (3/ 94)ح(2287)، ومسلم (3/ 1197) ح(1564) من حديث أبي هريرة مرفوعا.
(3) انظر: البحر المحيط(4/ 30).
(4) أخرجه البخاري (2/ 71) ح(1238)، ومسلم (1/ 94) ح(92).
(5) انظر: البحر المحيط(4/ 31).
(6) البحر المحيط(4/ 35).

المسألة الثانية: التطبيق العقدي لمفهوم الصفة.

14- التطبيق الأول: الاحتجاج بقوله –تعالى-: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطفّفين: 15]، على أن المؤمنين يرون ربهم في الحجة.

وهو احتجاج قد ورد عن جمع من الأئمة، كالأئمة الثلاثة: مالك، والشافعي، وأحمد، وكذا الإمام أبو عبد الله الماجَشُون، والأشعري، وغيرهم(1).

وقد قرروا عندها قاعدة مفادها: أنه «**إذا خص نوع بالذكر بمدح، أو ذم، أو غيره، مما لا يصلح للمسكوت فله مفهوم** كقوله –تعالى-: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطفّفين: 15] فالحجاب عذاب، فلا يحجب من لا يعذب، ولو حجب الجميع لم يكن عذابا.

قال الإمام مالك: لما حجب أعداءه تجلى لأوليائه حتى رأوه»(2).

وقال الإمام الشافعي: «لما حجب هؤلاء في السخط، كان في هذا دليل على أن أولياءه يرونه في الرضى»(3)، وفي رواية عنه: «يَرَوْنَهُ عَلَى صِفَتِهِ»(4)، وفي رواية «يَرَوْنَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِأَبْصَارِ وُجُوهِهِمْ»(5).

وعليه فوجه الاستدلال: أنه قد علق الحكم(الحجب عن الله) بوصف(المكذبين، والمراد بهم الكافرين) وهو الذي يرجع إليه قوله –تعالى-: ﴿إِنَّهُمْ﴾، فدل ذلك على أن من عدا صاحب الوصف المذكور، يثبت له خلاف ذلك الحكم، وخلاف الحجب هو الرؤية، ولولا ذلك لبطلت الفائدة من هذا الحكم، ولكان المؤمنون مشاركين للكافرين في

(1) حول الاحتجاج الأئمة بالآية على ثبوت الرؤية، واندراجها في مفهوم الصفة، انظر: الرد على الجهمية للدارمي (102)، الشريعة للآجري(2/ 989)، الإبانة الكبرى لابن بطة (7/ 3)، كتاب الرد على الجهمية(3/ 3، 59، 66)، التمهيد لابن عبد البر (7/ 154) التقريب والإرشاد (الصغير) للباقلاني (3/ 332)، التلخيص في أصول الفقه (2/ 185)، مجموع الفتاوى لابن تيمية (6/ 499- 500)، البحر المحيط(4/ 31)، التحبير شرح التحرير (6/ 2950).

(2) التحبير شرح التحرير (6/ 2950)، وانظر: المختصر في أصول الفقه (ص: 135).

(3) رواه اللالكائي في شرح السنة(3/ 560)، وابن عبد البر في الانتقاء(1329)، والبيهقي في مناقب الشافعي(1/ 419)، وانظر: التحبير شرح التحرير (6/ 2950)، المختصر في أصول الفقه (ص: 135).

(4) الكبرى لابن بطة (7/ 59)، كتاب الرد على الجهمية(3/ 59).

(5) الإبانة الكبرى لابن بطة (7/ 60)، ،كتاب الرد على الجهمية(3/ 60).

الاحتجاب عن الله يوم القيامة، وهذا ظاهر البطلان.

قال الإمام أحمد: «الله قال للكفار: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ﴾ [المطفّفين: 15] فإذا كان الكافر يحجب عن الله، والمؤمن يحجب عن الله، فما فضل المؤمن على الكافر؟»[1].

وهاهنا تنبيه حول الاحتجاج بالآية على ثبوت الرؤية له تعالى، وهو: أن الاحتجاج بهذه الآية على ثبوت الرؤية لا يرد عليه الخلاف المذكور في حجية مفهوم المخالفة، وكونه قد أدرج في مفهوم الصفة هاهنا لا يستلزم ذلك، وهذا لما تقدم تقريره من أن ذكره في سياق العقوبة للكافرين والذم لهم يستلزم أن يكون مختصاً بهم؛ لاستحالة أن يكون الكافر مساوياً لغيره في ذلك العقاب، فكان هذا دالاً على التخصيص، الذي من لازمه ثبوت نقيض ذلك الحكم لغير الكافرين.

ولذا، نرى أن من الحنفية –المنكرين لحجية مفهوم المخالفة– من احتج بهذه الآية على ثبوت الرؤية له تعالى، حيث قال السنغاني الحنفي: «التخصيص بالشيء لا يدل على نفي ما عداه عندنا، وحيث دل إنما دل عند علمائنا لأمر من خارج، لا من قبل التخصيص، من ذلك قوله –تعالى–: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ﴾ [المطفّفين: 15]استدل أهل الحق بهذه الآية على الرؤية لا من حيث التخصيص؛ بل لأنهم كونهم محجوبين عقوبة لهم، فيجب أن يكون أهل الجنة على خلافهم، وإلا لا يكون الحجب في حق الكفار عقوبة؛ لاستواء الفريقين في الحجب»[2].

15– التطبيق الثاني: الاحتجاج لإثبات بعض الصفات لله بنفيها عن الآلهة الباطلة.

من الحجج التي احتج بها أهل السنة في إثبات بعض الصفات لله: ما ذكره الله –تعالى– في كتابه في سياق الذم للمشركين والمجادلة لهم من عيب الآلهة الباطلة بانتفاء صفات الكمال عنها، فالذم للآلهة الباطلة بعدم تلك الصفات فيها لا يتم إلا بأن يكون

(1) الرد على الجهمية والزنادقة (264).

(2) الكافي شرح البزودي (3/ 1100)

الإله الحق متصفاً بها، وإلا –فلو كانت منفية عنه سبحانه– لما كان لذلك الذم معنىً، ولشارك الإله الحق تلك الآلهة الباطلة في موجب الذم، وهذا مما يتعالى عنه سبحانه ويتقدس.

فمن ذلك الاحتجاج على إثبات: صفات الكلام والسمع، والبصر، والنفع والضر لله تعالى.

1-قال –تعالى– على لسان نبيه إبراهيم ﷺ : ﴿ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْئًا ﴾ [مريم: 42].

2-وقال –تعالى-: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٩٤﴾ أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلِ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُونِ فَلَا تُنظِرُونِ ﴿١٩٥﴾ ﴾ [الأعراف: 194-195]

3-وقال سبحانه: ﴿ قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ ﴿٧٢﴾ أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ ﴿٧٣﴾ قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ ﴿٧٤﴾ ﴾ [الشعراء: 72-74]

4- وقال سبحانه: ﴿ أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ﴾ [طه: 89]

5- ﴿ وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِن بَعْدِهِم مِّنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُ خُوَارٌ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ ﴾ [الأعراف: 148].

وهذا الاحتجاج قد روي عن جماعة كثيرين من السلف، كالإمام أحمد، والدارمي، والطبري[1]، وابن خزيمة[2]، وابن بطة، والعمراني[3]، والقاضي عبد الوهاب البغدادي[4]، وابن تيمية[5]، وابن القيم[6]، وغيرهم.

(1) انظر: التبصير في الدين للطبري (64).

(2) انظر: التوحيد لابن خزيمة (1/ 58).

(3) انظر: الإبانة الكبرى لابن بطة، كتاب الرد على الجهمية (2/ 193).

(4) انظر: شرح عقيدة الإمام مالك الصغير (ص.29 - 30).

(5) انظر: التدمرية(163-164) الرسالة الأكملية (18) درء تعارض العقل والنقل (4/ 7-8) (10/ 154-155) مجموع الفتاوى (6/ 81-83) شرح العقيدة الأصفهانية (136).

(6) انظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين (1/ 116) الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة (3/ 914-916) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين (1/ 49).

ولقوة هذا الاستدلال ترى أن الإمام أحمد قد احتج به على الجهمية في المحنة، حيث قال لهم:

«قال الله -عز وجل- في كتابه -تصديقًا منه لقول إبراهيم، غير دافع لمقالته ولا لما حكى عنه- فقال: ﴿ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْئًا ﴾ [مريم: 42]فذم إبراهيم أباه أن عبد ما لا يسمع ولا يبصر؛ فهذا منكر عندكم. فقالوا: شبَّه، شبَّه يا أمير المؤمنين. فقلت: أليس هذا القرآن؟ هذا منكر عندكم مدفوع»[(1)].

كما أن من متكلمة الصفاتية[(2)] من اعتمد على هذا النوع من الاستدلال في إثبات السمع والبصر، كالغزالي، وغيره[(3)].

ووجه كون الاستدلال هاهنا من مفهوم الصفة -ضمن مفهوم المخالفة-:

أن منطوق هذه الآيات: أن الآلهة الباطلة لا تتصف بصفة السمع، والبصر، والكلام.

فالصفة هنا: كونها آلهة باطلة، والحكم: هو نفي اتصافها بصفة السمع والبصر والكلام.

وعليه، فمفهوم هذه الآيات: أن من انتفت عنه الصفة، ثبت له نقيض الحكم.

وذلك يكون بأن الإله الحق، لا بد أن يتصف بثبوت صفات السمع، والبصر، والكلام.

وبعد، فهاهنا اعتراض واراد، يجدر دفعه، ومفاد هذا الاعتراض:

أن دلالة المفهوم دون دلالة المنطوق في القوة، فلا تكون قاطعة، كيف وقد خالف في حجيتها أصحاب مذهب فقهي، وهم الحنفية، وطوائف ممن سواهم، كما تقدم، فكيف

(1) انظر: المحنة لعبد الغني المقدسي (99 – 100)، الإبانة الكبرى لابن بطة (6/ 254)، كتاب الرد على الجهمية(2/ 254-255)، وانظر: العقيدة رواية أبي بكر الخلال (ص: 106).

(2) قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والصفاتية: هم السلف والأئمة، وجميع الطوائف المثبتة للصفات، كالكلابية والكرامية والأشعرية والسالمية، وغيرهم من طوائف الأمة»مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام(40/6)، وانظر: المرجع السابق(71/3)، الملل والنحل(92/1).

(3) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (65).

يثبت بها صفة لله تعالى؟.

والجواب عن الاعتراض الأول من وجوه:

الوجه الأول: تقدم أن مفهوم الصفة إذا ذكرت فيه الصفة مع الموصوف، زادته قوة، وأن من الأصوليين من قال بقطعية المفهوم في هذه الحال، أي يقطع بأن ما عدا المنطوق يعطى نقيض حكم المنطوق.

وإذا ما نظرنا في الأدلة التي سبق إيرادها في هذا الاحتجاج، وجدنا أن الموصوف قد ذكر فيها مع الصفة، كما في قوله: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ عِبَادٌ أَمۡثَالُكُمۡۖ فَٱدۡعُوهُمۡ فَلۡيَسۡتَجِيبُواْ لَكُمۡ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ﴿١٩٤﴾ أَلَهُمۡ أَرۡجُلٞ يَمۡشُونَ بِهَآ أَمۡ لَهُمۡ أَيۡدٖ يَبۡطِشُونَ بِهَآ أَمۡ لَهُمۡ أَعۡيُنٞ يُبۡصِرُونَ بِهَآ أَمۡ لَهُمۡ ءَاذَانٞ يَسۡمَعُونَ بِهَاۗ قُلِ ٱدۡعُواْ شُرَكَآءَكُمۡ ثُمَّ كِيدُونِ فَلَا تُنظِرُونِ ﴾ [الأعراف: 194-195]

فذكر الموصوف﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ ﴾ ثم ذكر الصفة﴿ أَلَهُمۡ أَرۡجُلٞ ﴾، وكذا في قوله ﴿عِجۡلٗا جَسَدٗا ﴾ [طه: 88]فهذا الموصوف ﴿ لَا يُكَلِّمُهُمۡ ﴾ [الأعراف: 148]فهذه الصفة، وكذا القول في بقية الآيات.

الوجه الثاني: كما تقدم أن الخلاف يرتفع، والاتفاق يتحقق فيما إذا كان الحكم قد سيق مساق الذم أو المدح، أو العقوبة والجزاء، وأن الحنفية يقرون بمفهوم الصفة في تلك الحال، وقد تقدم تقرير ذلك في التطبيق العقدي الأول، وإلا لاستوى المنطوق به والمسكوت عنه في الحكم، وهذا خلاف دلالة الآية ومنطوقها.

وهذا هو ما يقال في الأمثلة المذكورة هاهنا، فإن تلك الأوصاف التي علقت بالأصنام إنما كانت على سبيل الذم لها، وإبطال استحقاقها للإلهية، وهذا لا يتم إلا أن يكون الإله الحق متصفاً بنقيض تلك الصفة الناقضة، خصوصاً وقد ورد في سياق الاحتجاج، «ولو كان إله إبراهيم لا يسمع ولا يبصر لكان دليله منقلباً عليه»[1]، ولقال آزر لإبراهيم عليه السلام: وحال إلهك كحال إلهي بإقرارك –لا يسمع ولا يبصر ولا يتكلم[2]– «ونعلم أن الدليل غير منقلب عليه في معبوده وأنه كان يعبد سميعاً بصيراً ولا

(1) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمراني (1/ 135).

(2) انظر: نقض الدارمي على المريسي (1/ 306)، شرح عقيدة الإمام مالك الصغير للقاضي عبد الوهاب البغدادي =

يشاركه في الإلزام»[1] فبان أن دلالتها هاهنا على اتصاف الإله الحق بالسمع والبصر: دلالة قاطعة، فقول إبراهيم –عليه السلام– قد «دل على أن السميع البصير الغني أكمل، وأن المعبود يجب أن يكون كذلك»[2].

الوجه الثالث: أن الوصف المتعلق بالآلهة الباطلة قد ورد في سياق التعليل لبطلان إلهيتها، حيث بين أن مما يبطل إلهية تلك الأصنام: اتصافها بعدم السمع والبصر والكلام، وهذا المعنى معنى معقول، ومسلك التعليل والمناسبة فيه في غاية الظهور، فليس من باب الحكم التعبدي المحض الذي لا يدرك معناه وحكمته، ويبنى على مجرد التسليم للشارع، كيف وقد كان الخطاب في تلك الآيات موجهاً لمن لا يقر بمرجعية شرعية؟!، فتحقق أن دلالة النص تقتضي أن: الاتصال بتلك الصفات علة بطلان إلهيتها.

وإذا تحقق ذلك، فمن شأن العلة أن تطرد، ومعنى اطرادها: أنها حيث وجدت في شيء بطلت إلهيته، فلو فرض أن الله –تعالى الله– موصوف بتلك الصفات، لتحقق الحكم(بطلان الإلهية)، تعالى الله وتقدس، فحيث علمنا يقينا أن الحكم باطل، لزم أن يكون الوصف الناقص منعدماً في حقه تعالى، ولا ينعدم إلا بثبوت نقيضه، فنقيض(عدم السمع) هو السمع، وكذا البصر والكلام.

وهذا الوجه ليس متعلقاً بكونه مفهوم مخالفة، بل مقتضاه أن يقول به من أنكر مفهوم المخالفة من الأحناف ونحوهم.

فإن قيل: من شأن العلة أن تنعكس، فيكون كل من عدم ذلك الوصف إلهاً حقاً.

قيل: شرط انعكاس العلة فيه خلاف، ومع هذا فيقال: كون هذا الوصف علة لبطلان الإلهية لا يعني أنه علة منفردة، بل لبطلان إلهية الأصنام –وغير الأصنام من المخلوقات– علل أخرى، كل منها يكون بانفراده دالاً على إبطال الإلهية لمن تحققت فيه

=

.(30 - 29.)

(1) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (65)، وانظر: قواعد العقائد (181).

(2) مجموع الفتاوى لابن تيمية (6/ 82).

واحدة من تلك العلل، وقد دلت عليها أدلة أخرى، كالموت والضعف والجهل وغير ذلك، فالإله الحق هو من تنزه عن جميع أوصاف النقص، لا عن بعضها، واتصف بجميع صفات الكمال، فبطل الإيراد.

16- التطبيق الثالث: الاحتجاج لإثبات الشفاعة للمؤمنين بنفيها عن الكافرين.

وهذا مثال قريب من التطبيق الأول، حيث احتج الإمام الآجري على إثبات الشفاعة للمؤمنين بأدلة ذكر منها قوله –تعالى- عن المجرمين من أهل الكفر: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ﴿٤٨﴾ فَمَا لَهُمْ عَنِ ٱلتَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ ﴿٤٩﴾﴾ [المدَّثر: 48-49]، قال –رحمه الله-: «فدلَّ على أن لا بد من شفاعة، وأن الشفاعة لغيرهم، لأهل التوحيد خاصة»[1].

ووجه الاحتجاج بها بيّن، فهو احتجاج بمفهوم المخالفة، فلما علق بالمجرمين حكماً هو عدم نفع الشفاعة لهم، دل على أن المؤمنين بخلاف ذلك، وأن الشفاعة تنفعهم، وإلا لاستووا مع هؤلاء المجرمين، وهذا بيّن البطلان، ويقوي الاحتجاج به أنه قد ورد في سياق الذم للكافرين، وكون الكفر علة لهذا الوعيد، كما قيل في المثال السابق.

النوع الرابع: مفهوم الغاية.

المسألة الأولى: تعريف مفهوم الغاية.

مفهوم الغاية: هو مد الحكم إلى غاية بـ"حتى" أو "إلى"، فيفيد أن حكم ما بعد الغاية يخالف ما قبلها.

مثاله:

قوله –عز وجل-: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: 222]، فيفيد جواز القربان بعد التطهر.

وقوله –تعالى-: ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾ [التوبة: 29] إلى قوله –عز وجل-: ﴿مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: 29]، فيفيد منع القتال بعد أداء الجزية.

(1) انظر: الشريعة للآجري(3/ 1207)، وانظر: (1202-1203).

وقوله –تعالى–: ﴿ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾ [البقرة: 187]، فيفيد عدم الصيام بعد دخول الليل.

وقوله –تعالى–: ﴿ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ﴾ [المائدة: 6]، فيدل على أنه لا غسل واجب بعد المرافق والكعبين.

المسألة الثانية: التطبيق العقدي لمفهوم الغاية.

مما استدل به بعض العلماء على إثبات رؤية المؤمنين لربهم: قوله ﷺ : ((تَعَلَّمُوا أَنَّهُ لَنْ يَرَى أَحَدٌ مِنْكُمْ رَبَّهُ عز وجل حتى يَمُوتَ))[1].

فهذا الحديث قد دل بمنطوقه على نفي رؤية أحد من الناس لله قبل موته.

ودل بمفهوم الغاية منه على إثبات رؤية الله بعد الموت؛ إذ لو كانت الرؤية منتفية مطلقاً –كما يزعم نفاتها من المعتزلة ونحوهم– لما كان لهذا التقييد معنى، ولكان الأبلغ أن يبين لهم أنهم لن يروا ربهم أبداً، خصوصاً وقد كان مساق هذا الحديث عند ذكر المسيح الدجال، وادعائه الربوبية؛ ولذا أورد بعض العلماء هذا الحديث لدلالة المفهوم منه، بعد إيرادهم للنصوص الصريحة في إثبات الرؤية، كاللالكائي، وغيره[2].

النوعان –الخامس و السادس–: مفهوم الزمان والمكان.

المسألة الأولى: تعريف مفهومي الزمان والمكان.

هو تعليق الحكم بزمان معين، أو مكان معين، فيدل على انتفائه عما سواه.

ومثال مفهوم الزمان كما لو قال لوكيله: "بع يومَ الخميس"، فإنه يتعين على الوكيل البيع في ذلك اليوم، ويمتنع في غيره؛ إذ قد يكون له غرض في بيعه ذلك اليوم؛ لكثرة المشترين فيه مثلاً، وكما لو قال: "بع الفراء في الشتاء".

ومثال مفهوم المكان، كما لو قال: "جلست أمام زيد"، فإنه يدل بمفهومه أنه لم يجلس شماله، ولو قال: "بع في مكان كذا" تعين عليه، ومن ذلك قوله –تعالى–:

(1) أخرجه مسلم(2245/4) ح(169)، وانظر: فتح الباري(447/11).

(2) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة(3/ 548).

﴿ فَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ عِندَ ٱلۡمَشۡعَرِ ٱلۡحَرَامِۖ ﴾ [البقرة: 198].

ومفهوم الزمان والمكان راجع إلى مفهوم الصفة، وظرف الزمان يُقدَّر فيه الصفة، وكذا ظرف المكان، فلو قال "زيد في الدار، قائم في الليل" فالتقدير(كائن في الدار، وقيامه واقع في الليل)، والكون والوقوع صفتان[1].

المسألة الثانية: التطبيق العقدي لمفهومي الزمان، والمكان.

تنبيه: حول استعمال لفظ المكان والجهة في حق الله.

مما يجدر التنبيه إليه وجوب الاحتراز في استعمال الألفاظ الاصطلاحية إذا ما أطلقت في باب الصفات الإلهية، وذلك أن تلك المصطلحات إنما أطلقت عند الفقهاء في غالب أمرها على ما سوى ذلك، فأطلق مفهوم المكان على مثل ما تقدم من المشعر الحرام ونحوه، فإذا ما عمد إلى إعمال دلالتها في أبواب الإلهيات، كان من الواجب التحرز في إطلاق ما لم يرد به الشرع، وكان في الاستعمال الاصطلاحي لها نوع إجمال، فيتوقف في اللفظ، ويستفصل في المعنى، فإن أريد به حق قيل به، وإن أريد به باطل رد، كما هي القاعدة في سائر الألفاظ المجملة الواردة في هذا الباب.

وهذا ما يقال هاهنا عند استعمال لفظ (الجهة) أو (المكان)، فيما يتعلق بالله.

[التفصيل في لفظ الجهة والمكان]

أ-أما **لفظ**(الجهة): نتوقف فيه؛ لأمرين:

1-أنه لم يرد في القرآن والسنة نفيه ولا إثباته.

2-للإجمال الذي يحتمله هذا اللفظ (أي: أنه يحتمل معاني صحيحة وباطلة).

ب-وأما من ناحية **المعنى**: فيستفصل فيه:

1-فإن أريد: **أن الله تعالى في جهة وجودية تحيط به** إحاطة الظرف بالمظروف، وأنه داخلٌ محصور في شيء من المخلوقات، كالسماوات، أو أن يكون مفتقراً إلى شيء منها، كالعرش أو غيره: فهذه المعاني **باطلة** منفيَّة عن الله.

ولكن لا يلزم من وصف الله بالعلو الذاتي والاستواء على العرش أن تضاف إليه هذه

(1) انظر: شرح مختصر الروضة (2/ 779)، البحر المحيط(4/ 45-46).

المعاني الباطلة.

2-وإن أريد: أن الله -تعالى- في جهة سُفل، وأنه مخالط للمخلوقات: فهذا باطل أيضاً.

3-وإن أريد: **أنه تعالى في جهة عُليا، عدمية**[1] **لا تحيط به: فهذا المعنى حقٌّ،** سواء عبَّر عنه المخالفون عنه بـ(الجهة) أم لم يُعَبِّروا، فإن هذا هو معنى صفة العلو الذاتي لله، والتي شهدت لها مئات النصوص، فإنه تعالى فوق سماواته، على عرشه، بائن من مخلوقاته، ليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته، وهو تعالى غنيٌّ عن العرش وغيره من المخلوقات[2].

وما قيل في لفظ(الجهة) يقال مثله في لفظ(المكان)[3].

قال شيخ الإسلام -رحمه الله- : «وحقيقة الأمر في المعنى أن ينظر إلى المقصود:

فمن اعتقد أن المكان لا يكون إلا ما يفتقر إليه المتمكن -سواءً كان محيطاً به، أو كان تحته- فمعلوم أن الله سبحانه ليس في مكانٍ بهذا الاعتبار.

ومن اعتقد أن العرش هو المكان، وأن الله فوقه مع غناه عنه، فلا ريب أنه في مكان بهذا الاعتبار»[4].

وقال: «المكان:

---

(1) يُلاحظ هذان الشرطان: أ-جهة عدمية(أي أنها ليست جهة وجودية مخلوقة يحل فيها، كما يحل اللبن في الماء، بل هي ما وراء العالم وفوقه، وليس فوق العالم موجود غيره تعالى، فلا يكون سبحانه في شيء من الموجودات، فتلك جهة غير وجودية، بل اعتباريَّة عدمية، والعدم لا شيء).

ب-جهة علوٍ: دون ما سواها من الجهات.

(2) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية(41/3، 209، 223، 261) (58/4-59) (262/5-266، 299) (39/6) (663/7-664)، منهاج السنة النبوية له(321/2-324، 558)، درء تعارض العقل والنقل(253/1-254)، التدمرية(66-67)، مسألة في العلو، ضمن جامع المسائل(المجموعة الثالثة/ 202-203)، مختصر الفتاوى المصرية(583)، الصواعق المرسلة لابن القيم(407/2)(947/3)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز(212، 242).

(3) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام(58/4-59)، درء التعارض(249/6)، منهاج السنة النبوية(144/2).

(4) درء تعارض العقل والنقل(249/6).

-يراد به: ما يحيط بالشيء، والله لا يحيط به مخلوق.

-أو يراد به: ما يفتقر إليه الممكن، والله لا يفتقر إلى شيء.

-وقد يراد بالمكان: ما يكون الشيء فوقه، والله فوق عرشه، فوق سماواته، فلا يُسَلَّم نفي المكان بهذا التفسير، وقد وردت الآثار الثابتة بإثبات لفظ المكان، فلا يصح نفيه مطلقاً»[1]«ومن هذا قول حسان بن ثابت ـ:

تعـــالى عُلُـــوّاً فـــوق عـــرشٍ إلهُنـــا وكـــان مكـــان الله أعلـــى وأعظمـــا

مع علم حسان وغيره من أصحاب رسول الله ﷺ أن الله غني عن كل ما سواه، وما سواه من عرش وغيره محتاج إليه، وهو لا يحتاج إلى شيء، وقد أثبت له مكاناً، والسلف والصحابة، بل النبي ﷺ كان يسمع مثل هذا ويُقِرُّ عليه»[2].

وبعد، فهذه بعض التطبيقات العقدية لمفهومي الزمان والمكان.

17- التطبيق الأول: قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣﴾ [القيامة: 22-23] مما استدل به أهل السنة على إثبات رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة.

وفي الآية تقييد الرؤية بظرف زمان، وذلك في قوله﴿يَوْمَئِذٍ﴾، فمفهومه أن تلك الرؤية لا تكون فيما قبل ذلك، وبهذا يتبين أحد وجوه الإبطال لتحريف نفاة الرؤية للآية، حيث فسروها بمعانٍ متحققة قبل ذلك الزمن، كالانتظار، أو تفسيرها بفعل من أفعال الله.

قال الإمام أحمد -ذاكراً هذا الاستدلال الإبطالي- «فقلنا[أي للجهمية المنكرين للرؤية]: أليس الله يقول: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣﴾ [القيامة: 22-23]؟

فقالوا: إنما معنى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: 23] أنها تنتظر الثواب من ربها، وإنما ينظرون إلى فعله وقدرته...

فقلنا لهم: **إن فعل الله لم يزل العباد يرونه**، وإنما قال: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: 22-23]﴿٢٣﴾[3] ففي جملته الأخيرة احتجاج بمفهوم الزمان على إبطال تأويلهم،

(1) الاستقامة(127/1).

(2) منهاج السنة النبوية(356/2-357)، وانظر: بيان تلبيس الجهمية(125/2)، وانظر قصيدة حسان بن ثابت ـ في: إثبات صفة العلو لابن قدامة(69).

(3) الرد على الزنادقة والجهمية، ت: دغش العجمي(259-260).

وأن ما ذكروه من المعنى غير مختص بيوم القيامة، وهذا مناقض لدلالة الآية على الاختصاص، وقد ذكر أوجهاً أخرى من إبطال تأويلهم.

18- التطبيق الثاني: الاحتجاج بقوله –تعالى-: ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ [المائدة: 3] على تفاضل الإيمان وزيادته، وأنه يكمل بعد أن لم يكن كاملاً تاماً، وعلى إبطال قول المرجئة ممن فسر الدين والإيمان بمجرد التصديق الذي لا تفاضل فيه عندهم.

ووجه الاحتجاج من الآية: أنه قد ذكر كمال الدين، وقيده بظرف زمان(اليوم).

فدل بمنطوقة على أن حكم الكمال للدين قد حصل في ذلك اليوم (وهو يوم عرفة من حجة الوداع).

ودل بمفهومه (وهو مفهوم الزمان، ضمن مفاهيم المخالفة) على أن الكمال لم يكن حاصلاً قبل ذلك اليوم، فحصول الكمال بعد النقص دليل على التفاضل، وزيادة الإيمان ونقصانه.

وقد قرر هذا الاستدلال جماعة منهم: الإمامان الجليلان: أبو عبيد القاسم بن سلام، ومُحَمَّد بن نصر المروزي، رحمهما الله.

قال الإمام أبو عبيد بعد سياقه للآية، وللآثار التي تبين زمن نزولها في عرفات في حجة الوداع: «فلو كان الإيمان كاملاً بالإقرار، ورسول الله ﷺ بمكة في أول النبوة –كما يقول هؤلاء– ما كان للكمال معنىً، وكيف يُكمِلُ شيئاً قد استوعبه وأتى على آخره؟!»[1].

وقال المروزي بعد سياقه للآية: «فأخبر الله –تبارك وتعالى– أنه أكمل للمؤمنين دينهم **في ذلك اليوم**، ولو كان قبل ذلك اليوم مكملاً تاماً لم يكن لإكمال ما أكمل وتم معنىً»[2].

19- التطبيق الثالث: الاحتجاج بمفهوم المخالفة لإبطال تأويلات المعطلة لحديث النزول.

(1) الإيمان لأبي عبيد(27).

(2) تعظيم قدر الصلاة لمحمد بن نصر المروزي (237).

فقد جاء في حديث النزول المتواتر[1] قوله ﷺ: ((يَنْزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إلى السَّمَاءِ الدُّنْيَا حين يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الآخِرُ، يقول: من يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبَ له، من يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيَهُ، من يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ له))[2].

فهذا النزول قد قيد بأمرين:

أنه في ثلث الليل الآخر، وأنه إلى السماء الدنيا، هذا منطوق الحديث.

ومفهوم المخالفة منه: أن هذا الحكم لا يثبت لما سواهما، فلا يكون في وقت غير الوقت المذكور، كما لا يكون لما دون السماء الدنيا.

وهذا المفهوم يستفاد منه الإبطال لتأويل المعطلة، حيث فسروا النزول بنزول الرحمة، أو نزول الأمر، فيقال لهم:

-إن نزول أمر الله، أو رحمته أو ملائكته غير مختصٍّ بآخر الليل، بل رحمة الله وأمره تتنزل في كل وقت، والملائكة يتعاقبون على العباد في الليل والنهار.

-كما يقال أيضاً: إن رحمة الله وأمره لا يقف عند السماء الدنيا، بل يتنزلان إلى الأرض، مما يبطل تفسير نزول الله إلى السماء الدنيا بنزول الرحمة أو الأمر.

وقد أشار إلى الاحتجاج بالمفهوم لإبطال ذلك التأويل جمع، كالإمام الدارمي، وغيره، قال -رحمه الله- في نقضه على المريسي: «أرأيت إن كان نزوله: أمره ورحمته، فما بال أمره ورحمته لا تنزل إلا في ثلث الليل، ثم إلى السماء الدنيا؟! وما بال أمره ورحمته في دعواك لا تنزل إلى الأرض، حيث مستقرُّ العباد، ممن يريد الله أن يرحمه ويجيب ويعطي؟! فما بالها تنزل إلى السماء الدنيا، ثم لا تجوزها؟! وما بال رحمته تبقى على عباده من ثلث الليل إلى انفجار الفجر، ثم ترجع من حيث جاءت بزعمك؟!»[3].

20- التطبيق الرابع: إبطال القول بقدم الكلام الإلهي، أي: أفراده.

حيث قيد بعض أفراد الكلام بأمر معين بظرف الزمان، ومن ذلك قوله -تعالى-:

(1) ممن قرر تواتره الإمام ابن عبد البر، كما في التمهيد(128/7).

(2) أخرجه البخاري (2/ 53)ح(1145)، ومسلم (1/ 521)ح(758) من حديث أبي هريرة مرفوعا.

(3) نقض الدارمي على المريسي(499/1)، وانظر: نفس المرجع(1/ 214، 495)، إبطال التأويلات لأبي يعلى(263/1-264)، التمهيد لابن عبد البر(143/7)، شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام(415/5).

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30] «أي واذكر إذ قال ربك للملائكة والمؤقت بظرف معين لا يكون قديما أزليا»[1]، وكذا قوله: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ قَالَ سُبْحَٰنَكَ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ﴾ [المائدة: 116].

النوع الثامن: مفهوم التقسيم.

المسألة الأولى: تعريف مفهوم التقسيم.

مفهوم التقسيم: هو تقسيم الاسم أو الصنف إلى قسمين، وتخصيص قسم منهما بحكم؛ فإنه يدل على انتفاء ذلك الحكم عن القسم الآخر.

وذلك طلباً لفائدة التقسيم، وتخصيص كل قسم بحكم؛ إذ لو أعطينا كل قسم حكم القسم الآخر، لبطلت فائدة التقسيم، وكان لغواً، وجوده كعدمه، والشارع منزه عنه.

ومثاله: قوله –عليه السلام–: ((الْأَيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا، وَالْبِكْرُ تُسْتَأْذَنُ))[2].

وبيانه: أن هذا دل على تقسيم النساء المخطوبات إلى قسمين: الأيم، وهي التي فارقت زوجها، والبكر، ثم خص كل قسم بحكم، فدل على انتفاء ذلك الحكم عن القسم الثاني(البكر بالاستئذان؛ فدل على نفيه في الأيم)[3].

وقد رأى بعض أهل الأصول أن مفهوم التقسيم راجع إلى مفهوم الصفة، فدليله دليلها[4]، والظاهر أنه يزيد عليها تأكيداً، ولعل الخلاف الوارد فيها غير وارد فيه، وذلك لأمرين:

1–أن مفهوم الصفة يكون فيه القسم الآخر مسكوتاً عنه، أي القسم الذي أعطي خلاف حكم المنطوق به، فلم يذكر لا بذاته، ولا بإضافة الحكم المناقض لحكم المنطوق به

(1) الصفدية (2/ 58).

(2) أخرجه مسلم (2/ 1037)ح(1421) من حديث ابن عباس مرفوعا.

(3) انظر: روضة الناظر وجنة المناظر (2/ 133)، شرح مختصر الروضة (2/ 765) التحبير شرح التحرير (6/ 2929).

(4) انظر: الجامع لمسائل أصول الفقه (305)، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله (381).

إليه. وذلك كالغنم غير السائمة في حديث: ((في السائمة الزكاة)) [1].

وأما في دلالة التقسيم، فإن القسم الآخر يكون مذكوراً، وإنما سكت عن إضافة الحكم المناقض إليه، فيتخلص هذا المفهوم تخلصاً بيناً مما علل به المخالفون لحجية مفهوم الصفة، حين قالوا (يحتمل أن يغفل المتكلم عن ضد الوصف الذي علق عليه الحكم).

2-أن عدم القول به فيه إلغاء بيّن لفائدة التقسيم المنصوص عليه، ومصير إلى عبثية ذلك التقسيم، بخلاف مفهوم الصفة، فيحتمل أن يكون للواصف مقاصد أخرى من ذكر الصفة، غير نفي الحكم عما عداها.

المسألة الثانية: التطبيق العقدي لمفهوم التقسيم.

21- التطبيق الأول: الاحتجاج بقوله -تعالى-: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: 54]على أن القرآن غير مخلوق.

وهذا من الاستدلالات التي اشتهر عن السلف إعمالها للدلالة على أن كلام الله غير مخلوق[2].

ووجه الدلالة المتعلق بمفهوم التقسيم أنه قد ذكر هاهنا قسمين، وأضافهما إلى الله بقوله: ﴿أَلَا لَهُ﴾ [الأعراف: 54]:

فالقسم الأول: الخلق، وقد ذكره محلىً ب(أل) الاستغراقية؛ ليدل على اندراج كل ما هو مخلوق في مسماه، «فلما قال: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ﴾ [الأعراف: 54]لم يبقَ شيء مخلوق إلا كان داخلاً في ذلك»[3]، ثم ذكر:

القسم الثاني: الأمر، وقد دل القرآن على أن قوله -تعالى- من أمره بدليل قوله -تعالى-: ﴿ذَٰلِكَ أَمْرُ ٱللَّهِ أَنزَلَهُۥٓ إِلَيْكُمْ﴾ [الطلاق: 5].

(1) تقدم تخريجه.

(2) انظر: الرد على الزنادقة والجهمية، ت: دغش العجمي(224-225). صحيح البخاري (9/ 160)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (1/ 196) (2/ 244) مختصر الحجة على تارك المحجة، للإمام نصر المقدسي(2/ 400)، التوحيد لابن منده(3/ 129) فتح الباري(13/ 533).

(3) الرد على الزنادقة والجهمية، ت: دغش العجمي(224-225)، وانظر: الإبانة الكبرى لابن بطة(2/ 165-168)، (6/ 165).

والمقصود أنه ذكر هاهنا قسمين: الخلق والأمر، والقسم الأول قد علق به حكماً، ألا وهو أنه مخلوق، ودلالة التقسيم تقتضي انتفاء ذلك الحكم عن القسم الآخر؛ طلباً لفائدة التقسيم، وتخصيص كل قسم بحكم، كما تقدم، فدل على أن القسم الثاني(الأمر) غير مخلوق، ولما كان الأمر هو كلام الله، دل ذلك على أن القرآن غير مخلوق.

22- التطبيق الثاني: وقريب منه الاحتجاج بقوله -تعالى-: ﴿قَالَ يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّي ٱصْطَفَيْتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِي وَبِكَلَٰمِي﴾ [الأعراف: 144]، على أن ما كان لموسى عليه السلام من تكليم الله لا يصح أن يجعل بمعنى الرسالة التي كانت لسائر الأنبياء، فقد ذكر الله ما اصطفى به موسى على الناس، ثم ذكر قسمين شملهما ذلك الاصطفاء، (الرسالة) و(الكلام)، فعلم أن ما اندرج في الكلام غير مطابق لما كان في الرسالة، فبطل أن يفسر كلام الله بمعنى متحقق في سائر أنواع الرسالة، كما يفسره به نفاة كلام الله.

قال الإمام ابن بطة عن الآية: «ففصل بين الرسالة والكلام؛ لأن جميع رسل الله وأنبيائه إنما أرسلهم الله بالوحي. فلولا ما خص الله تعالى به موسى من الكلام الذي لا ترجمان بينه وبينه فيه، لما قال: ﴿وَبِكَلَٰمِي﴾ [الأعراف: 144]، ولما كان له هناك فضيلة ومزية على غيره ممن لم يكلمه الله ولم يخصه بما خص به موسى»[(1)].

23- التطبيق الثالث: ومن ذلك الاستدلال على عذاب القبر بقوله -تعالى-: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۚ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓاْ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾ [غافر: 46]

حيث ذكر العذاب الذي يتعرض إليه آل فرعون، وقسمه قسمين، ذكر القسم الأول بقوله: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾، وذكر القسم الثاني بقوله: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓاْ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾

فما كان القسم الثاني في شأن عذاب يوم القيامة، دل على أن العذاب المذكور في القسم الأول مغاير له، غير مشمول بحكمه، فلم يبق إلا أن يكون في القبر، وهذا وجه احتجاج السلف بالآية على عذاب القبر، قال الإمام أبو بكر الإسماعيلي: «ويقولون إن

(1) الإبانة الكبرى-الرد على الجهمية(2/ 304).

عذاب القبر حق، يعذب الله من استحقه إن شاء، وإن شاء عفى عنه، لقوله –تعالى–: ﴿ ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۚ وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدۡخِلُوٓاْ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ أَشَدَّ ٱلۡعَذَابِ ﴾ [غافر: 46] فأثبت لهم ما بقيت الدنيا عذابا بالغدو والعشي دون ما بينهما، حتى إذا قامت القيامة عذبوا أشد العذاب»[1]

وقال الآمدي: «الآية قد فرقت بين العذابين، ووصفت عذاب يوم القيامة بأنه أشدّ العذاب على ما قال –تعالى–: ﴿ وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدۡخِلُوٓاْ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ أَشَدَّ ٱلۡعَذَابِ ﴾ [غافر: 46]

والعرض على النار غدوا، وعشيّا ليس هو أشدّ العذاب فلا يكون هو عذاب يوم القيامة فتعيّن أن يكون هو عذاب القبر»[2].

النوع التاسع: مفهوم اللقب، أو(مفهوم الاسم).

المسألة الأولى: تعريف مفهوم اللقب.

مفهوم اللقب: هو تخصيص الحكم أو الخبر بالاسم –علماً كان أو اسم جنس– ليدل على انتفاء الحكم عما عدا ذلك الاسم(عند من قال بحجية هذا المفهوم).

ويدخل في مفهوم اللقب أمران:

1–أسماء الأعلام، كقولك: زيد عالم، ويلحق بالأعلام: تعليق الحكم بالأعيان، كأن يقول: في هذا المال الزكاة، وعلى هذا الرجل الحج، وأنت كريم[3].

2–أسماء الأجناس، كتخصيص الربويات الستة بتحريم التفاضل.

المسألة الثانية: حجية مفهوم اللقب.

أولاً: تحرير محل النزاع.

---

(1) اعتقاد أئمة الحديث(69)، وانظر في هذا الاحتجاج: تأويل مشكل القرآن (56)، الإبانة عن أصول الديانة (248)، الفصل في الملل والأهواء والنحل (4/ 56) تفسير الثعلبي (8/ 278)، غرائب التفسير وعجائب التأويل للكرماني(2/ 1031)، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين (67) مجموع الفتاوى (2/ 281)، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة (1/ 43)، شرح الطحاوية ت الأرناؤوط (2/ 572)، لوامع الأنوار البهية (2/ 13).

(2) أبكار الأفكار في أصول الدين (4/ 335)

(3) انظر: البحر المحيط(4/ 29).

1-اتفق العلماء على أن اللقب إذا خُصَّ بحكم لسبب يقتضيه: فإنه لا مفهوم له، وسيأتي مثاله في التطبيق العقدي.

2-كما يخرج من محل النزاع ما دلت القرينة أو السياق على اعتباره، وأن له مفهوماً، فإنه يحتج به على الصحيح، وذلك كما في قوله -تعالى-: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ [الأنبياء: 79]، فإن سياق القصة يقتضي أن التفهيم -في تلك الحادثة- قد كان لسليمان دون داوود، عليهما السلام[1].

فيكون محل النزاع: اللقب الذي لم يكن لتخصيصه سبب، ولم يقترن به ما يدل على صدق مفهومه.

ثانياً: سياق الخلاف.

مفهوم اللقب -فيما عدا الصورتين السالفتين- فيه قولان:

القول الأول: أنه ليس بحجة، وذهب إليه أكثر أهل العلم.

فقد قرر هؤلاء أن ذكر اللقب وتعليقه بالحكم لا يدل على تخصيص صاحب اللقب بالحكم، فمن قال(رأيت زيداً)، لم يقتض كلامه أنه لم ير غيره، بل لو أراد ذلك لقال: إنما رأيت زيداً، أو: ما رأيت إلا زيداً، ونحو ذلك، ولكن ذكره لصاحب اللقب دون غيره يتضمن غرضاً مبهما، ليس التخصيص ونفي الحكم عن المسكوت عنه.

القول الثاني: أنه حجة، وقال به كثير من الحنابلة، والدقاق من الشافعية[2].

غير أن الذين احتجوا به جعلوه ضعيفاً جداً، وهو أضعف المفهومات المعتبرة عندهم.

المسألة الثالثة: التطبيق العقدي لمفهوم اللقب، وعدم حجيته.

على خلاف التطبيقات العقدية المذكورة فيما سلف، سيكون التطبيق العقدي هنا

---

(1) انظر: منهاج السنة(7/ 332).

(2) انظر: أصول الفقه لابن مفلح (3/ 1097)، شرح مختصر الروضة (2/ 771)، البحر المحيط(4/ 24)، وقد أنكره بعض الحنابلة، كابن قدامة، وأبو يعلى، وابن عقيل، انظر: روضة الناظر وجنة المناظر (2/ 137) أصول الفقه لابن مفلح (3/ 1097)، وقد قيل إن الدقاق -من الشافعية- إنما التزم القول به في بعض المناظرات، وأنه رجع عنه، أو توقف فيه، كما في البحر المحيط(4/ 26-27).

قائماً على إفساد بعض الاستدلالات البدعية القائمة على مفهوم اللقب، وذلك بناء على ما تقدم من القول بعدم حجيته أو بضعفه، بل سيتبين أنها مندرجة في الحال الذي اتفق العلماء على عدم حجيته فيه، وهو أن يكون ذكر القلب لسبب يقتضيه.

24- التطبيق الأول: إبطال احتجاج الرافضة بقوله ﷺ لعلي -رضي الله عنه-: ((أَمَا تَرْضَى أَنْ تَكُونَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ، مِنْ مُوسَى))[1] في الاستدلال على إمامة علي -رضي الله عنه- بعد رسول الله ﷺ.

وقد أجاب أهل العلم عن احتجاجهم من وجوه كثيرة، لا يسع المقام لبسطها[2]، والذي يتعلق بهذا المقام منها أن يقال: إن هذا الأمر -وهو الاستخلاف في الغزو- ليس من خصائص علي رضي الله عنه، واحتجاجهم هذا مبني على الاحتجاج بمفهوم اللقب، وهو مفهوم ضعيف.

قال الإمام ابن تيمية: «وتخصيصه لعلي بالذكر هنا هو مفهوم اللقب، وهو نوعان: لقب هو جنس، ولقب يجري مجرى العلم، مثل زيد، وأنت، وهذا المفهوم أضعف المفاهيم؛ ولهذا كان جماهير أهل الأصول والفقه على أنه لا يحتج به، فإذا قال: "مُحَمَّد رسول الله" لم يكن هذا نفياً للرسالة عن غيره، لكن إذا كان في سياق الكلام ما يقتضي التخصيص فإنه يحتج به على الصحيح، كقوله: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ [الأنبياء: 79]، وقوله: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطفّفين: 15].

وأما إذا كان التخصيص لسبب يقتضيه، فلا يحتج به باتفاق الناس فهذا من ذلك؛ فإنه إنما خص عليا بالذكر؛ لأنه خرج إليه يبكي، ويشتكي تخليفه مع النساء، والصبيان.

ومن استخلفه سوى علي، لما لم يتوهموا أن في الاستخلاف نقصا لم يحتج أن يخبرهم بمثل هذا الكلام، والتخصيص بالذكر إذا كان لسبب يقتضي ذاك لم يقتض الاختصاص بالحكم، فليس في الحديث دلالة على أن غيره لم يكن منه بمنزلة هارون من موسى، كما أنه لما قال للمضروب الذي نهى عن لعنه: ((دعه فإنه يحب الله ورسوله)) [3]، لم يكن هذا دليلاً على أن غيره لا يحب الله ورسوله، بل ذكر ذلك لأجل الحاجة إليه؛ لينهى بذلك عن لعنه.

---

(1) أخرجه البخاري (5/ 19) ح(3706)، ومسلم (4/ 1870)ح(2404) عن سعد بن أبي وقاص مرفوعا.

(2) انظر: منهاج السنة النبوية (7/ 326، وما بعدها).

(3) صحيح البخاري (8/ 158)ح(6780)..

ولما استأذنه عمر -رضي الله عنه- في قتل حاطب بن أبي بلتعة قال: ((دعه فإنه قَدْ شَهِدَ بَدْرًا))[1]، ولم يدل هذا على أن غيره لم يشهد بدراً، بل ذكر المقتضي لمغفرة ذنبه»[2].

25- التطبيق الثاني: إذا تقرر ضعف مفهوم اللقب بمفرده، تبين سقوط ما شنع به بعض المعطلة على أهل السنة في مذهبهم بالقول بظاهر نصوص الصفات، فإن من أهل التعطيل من رام أن ينقض مذهب أهل السنة بقوله -تعالى-: ﴿عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ [الزُّمَر: 56]، وقوله ﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ﴾ [القلم: 42] حيث توهموا أنه من لازم مذهب أهل السنة القول بأن الجنب صفة، وأن الآية دالة على صفة الساق، ثم ذكروا صورة شنيعة ألزموا بها أهل السنة، وهو أن يكون لله جنب واحد! وساق واحدة، وزعموا أن هذا هو ظاهر القرآن[3].

وليس الكلام في إبطال هذه الفرية، وذلك الوهم الفاسد[4]، ولكن في بيان أنهم ألزموا أهل السنة بما لا يلزمهم من وجوه (حتى على وفق مذهب ذلك المستشنع) والذي يتعلق بمبحث مفهوم اللقب من هذه الوجوه: أن الآية لا دلالة فيها على الصورة التي ذكروها واستشنعوها، وحتى على التسليم بأن الجنب من الصفات، فلا تدل الآية على أن الله له جنب واحد، وساق واحدة، لا على القول ببطلان مفهوم اللقب، وهذا بيّن، ولا حتى على القول بإثباته، وهذا ما فصله الإمام ابن القيم بقوله: «يقال: أين في ظاهر القرآن إثبات ساق واحد لله، وجنب واحد؟، فإنه سبحانه قال ﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ﴾ [القلم: 42] وقال: ﴿أَن تَقُولَ نَفۡسٞ يَٰحَسۡرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ ٱلسَّٰخِرِينَ﴾ [الزُّمَر: 56] **فعلى تقدير أن يكون الساق والجنب من الصفات فليس من ظاهر القرآن ما يوجب أنه لا يكون له إلا ساق واحد وجنب واحد،** فلو دل على ما ذكرت لم يدل على نفي ما زاد على ذلك لا بمنطوقه ولا بمفهومه، حتى إن القائلين بمفهوم اللقب لا يدل ذلك عندهم على نفي ما عدا المذكور؛ لأنه متى كان للتخصيص بالذكر سبب غير الاختصاص بالحكم لم يكن المفهوم مراداً بالاتفاق،

(1) أخرجه البخاري (4/ 59)ح(3007)، ومسلم (4/ 1941)ح(2494) من حديث علي مرفوعا.

(2) منهاج السنة النبوية (7/ 331-332).

(3) قد زعم ذلك الرازي في أساس التقديس(67).

(4) انظر في تقرير بطلانه: الصواعق المرسلة(238/1).

وليس المراد بالآيتين إثبات الصفة حتى يكون تخصيص أحد الأمرين بالذكر مراداً، بل المقصود حكم آخر، وهو بيان تفريط العبد في حق الله، وبيان سجود الخلائق إذا كشف عن ساق وهذا حكم قد يختص بالمذكور دون غيره، فلا يكون له مفهوم.

[ثم قال]: هب أنه سبحانه أخبر أنه يكشف عن ساق واحدة هي صفة، فمن أين في ظاهر الآية أنه ليس له إلا تلك الصفة الواحدة، وأنت لو سمعت قائلاً يقول: "كشفت عن عيني، وأبديت عن ركبتي وعن ساقي، أو قدمي أو يدي" هل يفهم منه أنه ليس له إلا ذلك الواحد فقط؟!

فكم هذا التلبيس والتدليس!، فلو قال واحد من الناس هذا لم يكن ظاهر كلامه ذلك، فكيف يكون ظاهر أفصح الكلام وأبينه ذلك؟!»[1].

(1) الصواعق المرسلة(1/244-246).

الخاتمة

في ختام هذا البحث، نحمد الله على التمام، ونسأله حسن الختام، **ونخلص بالنتائج التالية:**

1-أن إعمال ما استقام من قواعد أصول الفقه على ما صح من أدلة العقيدة لن يدل إلا على ما قام عليه معتقد أهل السنة والجماعة، وأجمعت عليه كلمتهم.

وبالمقابل فإن ذلك الإعمال سيدل على إبطال كل معتقد خالف معتقد السلف الصالح، في عامة أبواب العقائد، كالصفات، والقدر، والإيمان، والوعد والوعيد، والإمامة والصحابة.

2- أن ما صح من قواعد علم الأصول، فإنها قواعد لفهم أدلة الشرع كلها، خبريةً كانت أو طلبيةً، وأن أول ما تتناوله هذه الأدلة وتشمله تلك القواعد: أدلة الاعتقاد وأصول الدين، وبناء عليه يقال:

3- إنه ما من مسألة عقديَّة سلفيَّة -أنى كانت- بل وما من دليل من أدلة تلك المسألة، إلا وله ارتباط ضروري ووثيق، بباب، أو عدة أبواب من علم الأصول.

4-دقة فهم السلف في فهمهم للنصوص العقدية، ولطف مآخذهم في الاستدلال، واستحضارهم الكبير لقواعد وأصول الاستدلال والجدال العقدي منذ الانطلاقة الأولى في التصنيف، بل من قبل ذلك، وسبقهم لكثير من طرق الاستدلال والاستنباط مما لم يشتهر إلا عمن بعدهم من أهل الأصول سواء نصوا على تلك القواعد، أم عملوا بمقتضاها دون نص منهم عليها.

5-تبين للباحث أن العلاقة بين علمي (العقيدة) و(أصول الفقه) لها عدة أوجه، يجب الفصل بينها، وعدم الخلط بين أحكامها، وهي خمسة أوجه إجمالاً وهي: الوجه التأصيلي، ووجه الاشتراك، والوجه الاستمدادي، والوجه التصوري، ووجه التأثير العلمي، وأن أصل هذه الوجوه وأولاها بالتفعيل هو الوجه التأصيلي، (وهو أن تكون قواعد أصول الفقه الاستدلالية قابلة للتطبيق والإعمال في أدلة الاعتقاد النصية، كما هو الشأن في أدلة فقه الفروع)، وأنه الوجه الأصلي، والأساسي، والبنائي في تحديد العلاقة بين علمي(أصول

الفقه) وعلم(المعتقد)، إذ من خلاله يمكن للناظر في أدلة العقيدة أن يستنبط منها المسائل العقدية، ويجيب على ما يرد عليها من اعتراض، وعلى هذا التفعيل جرى منهج سلف الأمة، سواء نصوا على قاعدة الأصول وبابه، أو طبقوا مقتضاه.

التوصيات

وبعد، فههنا توصيات بدت لي حول الموضوع، أجملها بتوصية مفادها: **لزوم تفعيل هذا التكامل في مجالات: الدرس العلمي، والبحث الأكاديمي، والتصنيف العام، وشروح المتون (بالكتب والدروس)،**

وتفصيل ذلك بما يلي:

التوصية الأولى: تفعيل التكامل بين علمي(العقيدة) و(الأصول) في الدرس (الاكاديمي).

ويكون هذا التفعيل من الطرفين:

أ– من طرف تخصص العقيدة: بإضافة مقرر (أصولي عقدي) في مرحلتي الماجستير والدكتوراه في أقسام العقيدة، يكون تدريسه تعاونياً بين متخصص في قسم الاصول ومتخصص في علم العقيدة، يتدرب طالب العقيدة من خلاله على تفهم أوجه الاستدلالات العقدية من الناحية الأصولية واللغوية، وتفعيلها التقرير والرد.

ب– من طرف تخصص أصول الفقه: بإضافة مقرر في مرحلتي الماجستير والدكتوراه في أقسام أصول الفقه، يتم فيه تطبيق القواعد الأصولية على المسائل العقدية، وعلى باقي تخصصات الشريعة(التفسير وشروح السنة).

كما يراعى تدعيم باقي المقررات بأمثلة عقدية، وتفسيرية، مع مراعاة ما تختص به هذه العلوم من حيثيات التطبيق التي قد تختص بها عن الفقه.

التوصية الثانية: تفعيل التكامل بين علمي(العقيدة) و(الأصول) في البحث(الأكاديمي).

وذلك بإحياء البحوث البينية بين تخصص (العقيدة) و(الأصول)، في مرحلتي الماجستير والدكتوراه، وكذا بحوث الترقية، من أساتذة وطلاب التخصصين جميعاً، ويراد بها تحديداً:

أ- البحوث التي يتم فيها تناول باب معين من أبواب الأصول(كالبيان)، أو مبحث من مباحثه، أو حتى مسألة، والكشف عن تأثيره في بحث أبواب العقيدة أو بعضها، وإسهامه في تَفَهُّم أدلتها، وإبطال أدلة المخالفين فيها.

ب- البحوث التي يتم فيها تناول باب معين من أبواب العقيدة(كالقدر)، والكشف عن الأبواب أو القواعد الأصولية المؤثرة في تفهم بناءه المنهجي، وأدلته الصحيحة، وإبطال أدلة المخالفين فيه.

ج- البحوث الاستقرائية الاستنباطية للقواعد التأصيلية والاستدلالية من كلام السلف وذلك باستقراء ما كتبه السلف في العقيدة منذ بدايات تدوينهم، واستنباط القواعد الاستدلالية التفصيلية من كلامهم وتطبيقاتهم، وجمعها في بحوث، ووضعها في مواضعها المناسبة من التصنيف والتبويب الأصولي.

التوصية الثالثة: تفعيل التكامل بين علمي(العقيدة) و(الأصول) في شروح المتون العقدية، والأصولية.

أ- بشرح بعض المتون الأصولية، مع تطبيق ما صح من قواعدها على مسائل العقيدة: ولا بأس من التعريج على ما ورد على بعضها من خلل في الصياغة أو الحكم من جهة التأثير الكلامي

ب- وشرح بعض المتون والكتب العقدية، مع تفعيل ما صح من قواعد الأصول في تفهم أدلتها وبناء مسائلها، خصوصاً الكتب التي تعنى بإيراد الأدلة.

وكل ما سبق اقتراحه، يراعى فيه أمور ثلاثة، تقدم في البحث تفصيلها، وهي:

1-وجوب تصفية هذا التفعيل من المسائل الكلامية الفاسدة التي شابت علم الأصول.

2-لزوم التنقيح والاختيار للقواعد الأصولية في نفسها.

3-مراعاة الجوانب الاستدلالية والتطبيقية التي يختص بها علم العقيدة، كعدم صلاحية قياس التمثيل في العقيدة

المراجع

- ابن أبي العز، ع. ب. ع. (2000). *شرح العقيدة الطحاوية* (د. م. التركي، و ش. الأرناؤوط، محرران). مؤسسة الرسالة.
- ابن أبي حاتم، أ. م. ع. (2006). *العلل لابن أبي حاتم* (فريق من الباحثين، إشراف: د. س. ب. ع. الحميد و د. خ. ب. ع. الجريسي، محررون). مطابع الحميضي.
- ابن أبي زمنين، م. ب. ع. الأندلسي. (1995). *أصول السنة* (ع. ب. م. النجاري، محرر). مكتبة الغرباء الأثرية.
- ابن الجوزي، ع. ر. ب. ع. (د. ت). *المنتظم في تاريخ الملوك والأمم*. دار صادر.
- ابن العربي، أ. ب. م. (2000). *المحصول في أصول الفقه* (ح. ع. اليدري & س. فودة، محرران). دار البيارق.
- ابن النجار، م. ب. أ. (1993). *شرح الكوكب المنير* (د. م. الزحيلي، و د. ن. حماد، محرران). مكتبة العبيكان.
- ابن أمير حاج، ش. د. م. ب. م. (1983). *التقرير والتحبير* (الطبعة الثانية). دار الكتب العلمية.
- ابن تيمية، أ. ب. ع. ح. (1979). *أمراض القلب وشفاؤها*. المطبعة السلفية.
- ابن تيمية، أ. ب. ع. ح. (1983). *الاستقامة* (د. م. ر. سالم، محرر). جامعة الإمام مُحَمَّد بن سعود.
- ابن تيمية، أ. ب. ع. ح. (1983). *الرسالة الأكملية فيما يجب لله من صفات الكمال* (أ. ح. إمام، محرر). مطبعة المدني.
- ابن تيمية، أ. ب. ع. ح. (1985). *التدمرية* (د. م. عودة السعوي، محرر).
- ابن تيمية، أ. ب. ع. ح. (1994). *شرح حديث النزول* (د. م. الخميس، محرر). دار العاصمة.
- ابن تيمية، أ. ب. ع. ح. (1996). *الإيمان الكبير* (م. ن. الألباني، محرر). المكتب الإسلامي.

- ابن تيمية، أ. ب. ع. ح. (1997). *درء تعارض العقل والنقل* (ع. اللطيف عبد الرحمن، محرر). دار الكتب العلمية.
- ابن تيمية، أ. ب. ع. ح. (1999). *التسعينية* (د. م. العجلان، محرر). مكتبة المعارف.
- ابن تيمية، أ. ب. ع. ح. (2000). *الصفدية* (م. ر. سالم، محرر). دار الفضيلة.
- ابن تيمية، أ. ب. ع. ح. (2004). *تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل* (ع. العمران، وم. ع. شمس، محرران). دار عالم الفوائد.
- ابن تيمية، أ. ب. ع. ح. (د. ت). *الرد على المنطقيين*. دار المعرفة.
- ابن تيمية، أ. ب. ع. ح. (د. ت). *الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام ابن تيمية* (مقدم له: ح. م. مخلوف). دار المعرفة.
- ابن تيمية، أ. ب. ع. ح. (د. ت). *جامع الرسائل* (م. ر. رفيق سالم، محرر). مصر.
- ابن تيمية، أ. ب. ع. ح. (د. ت). *شرح العقيدة الأصبهانية* (د. م. السعوي، محرر). رسالة دكتوراه، جامعة الإمام مُحَمَّد بن سعود الإسلامية، مطبوعة على الآلة الكاتبة.
- ابن تيمية، أ. ب. ع. ح. (د.ت). *التحفة العراقية في الأعمال القلبية*.
- ابن تيمية، أ. ع. ح. (1986). *منهاج السنة النبوية* (د. م. ر. سالم، محرر). مؤسسة قرطبة.
- ابن تيمية، أ. ع. ح. (د. ت). *الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح* (ع. س. ص. المدني، محرر). مطبعة المدني.
- ابن تيمية، أ. ع. ح. (د. ت). *مجموع الفتاوى (كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية)* (ع. م. ب. قاسم العاصمي النجدي، محرر). مكتبة ابن تيمية.
- ابن حجر العسقلاني، أ. ب. ع. (1985). *تغليق التعليق على صحيح البخاري* (س. ع. ر. م. القزقي، محرر). المكتب الإسلامي؛ دار عمار.

- ابن حزم، أ. م. ع. (د. ت). *الفصل في الملل والأهواء والنحل*. مكتبة الخانجي
- ابن خزيمة، أ. ب. م. (1994). *التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل* (ع. ا. ب. الشهوان، محرر). مكتبة الرشد.
- ابن دقيق العيد، ت. م. (2002). *الإلمام بأحاديث الأحكام* (ح. إ. الجمل، محرر). دار المعراج الدولية – دار ابن حزم.
- ابن شهاب، ز. د. أ. (1997). *جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم* (ش. الأرناؤوط، وإ. باجس، محرران). مؤسسة الرسالة.
- ابن عبد البر، أ. ع. ي. (1967). *التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد* (م. أ. العلوي، وم. ع. ك. البكري، محرران). وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- ابن عبد البر، أ. ع. ي. (د. ت). *جامع بيان العلم وفضله* (أ. ا. الزهيري، محرر). .
- ابن عبد البر، أ. ع. ي. (د.ت). *الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء مالك والشافعي وأبي حنيفة ﷺ*. دار الكتب العلمية.
- ابن عساكر، أ. ق. (1995). *تاريخ دمشق* (ع. ب. غرامة العمروي، محرر). دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- ابن عقيل، ع. ب. ع. (2000). *الواضح في أصول الفقه* (د. ع. التركي، محرر). مؤسسة الرسالة.
- ابن عيسى، أ. ب. إ. (1985). *شرح نونية ابن القيم (توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم)* (ز. الشاويش، محرر). المكتب الإسلامي
- ابن قيم الجوزية، م. ب. أ. (د.ت). *التبيان في أقسام القرآن* (م. حامد الفقي، محرر). دار المعرفة.
- ابن كثير، إ. ب. ع. (1981). *تفسير القرآن العظيم*. دار الفكر.
- ابن ماجه، م. ب. أ. (2009). *سنن ابن ماجه* (ش. الأرناؤوط، وع. م. مرشد، و م. ك. قرة بللي، و ع. اللطيف حرز الله، محررون). دار الرسالة العالمية.
- ابن هشام، ج. ب. ي. (د. ت). *مغني اللبيب عن كتب الأعاريب* (د. م. المبارك و م. ع. حمد الله، محققان).

- أبو داود، س. ب. ا. (د. ت). *سنن أبي داود* (م. م. ح. عبد الحميد، محرر). دار الفكر.
- أبو يعلى، م. ب. الحسين. (1990). *إبطال التأويلات لأخبار الصفات* (م. ب. ح. الحمود النجدي، محرر). دار الإمام الذهبي.
- الآجري، أ. ب. م. ب. (1999). *الشريعة* (د. ع. ب. ع. الدميجي، محرر). دار الوطن.
- أحمد بن حنبل، (2005). *الرد على الزنادقة والجهمية* (دغش العجمي، محرر). دار غراس.
- الإسفراييني، ط. ب. م. (1998). *التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين* (م. ز. الكوثري، محرر). المكتبة الأزهرية للتراث.
- الإسماعيلي، أ. ب. أ. (1992). *اعتقاد أئمة الحديث* (م. ب. ع. الخميس، محرر). دار العاصمة.
- الإسنوي، ع. ر. ب. الحسن. (2000). *نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول* (د. ش. م. إسماعيل، محرر). دار ابن حزم.
- الألباني، أ. ع. م. ن. (1992). *سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة* (الطبعة الأولى). دار المعارف.
- الألباني، م. ن. (1985). *إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل*. المكتب الإسلامي.
- الألوسي، أ. ف. ش. د. م. ب. (د. ت). *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*. دار إحياء التراث العربي.
- الآمدي، ع. ب. أ. (1391). *غاية المرام في علم الكلام* (ح. م. ع. اللطيف، محرر). المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.
- الآمدي، ع. ب. م. (2002). *أبكار الأفكار في أصول الدين* (أ. م. المهدي، محرر). مطبعة دار الكتب والوثائق القومية.

- الآمدي، ع. م. أ. (1984). *الإحكام في أصول الأحكام* (د. س. الجميلي، محرر). دار الكتاب العربي.
- الأنصاري، ز. ب. م. (د. ت). *غاية الوصول في شرح لب الأصول* (مؤسسة تحت إدارة: م. البابي الحلبي وأخويه).
- الإيجي، ع. د. ع. (1997). *المواقف* (ع. ر. عميرة، محرر). دار الجيل.
- بادشاه، م. أ. (د. ت). *تيسير التحرير*. دار الفكر.
- الباقلاني، أ. ب. (1996). *الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به* (ع. د. أ. حيدر، محرر). دار عالم الكتب.
- الباقلاني، م. ب. الطيب. (1997). *التقريب والإرشاد (الصغير)* (ع. ح. ب. زيد، محرر). مؤسسة الرسالة.
- البخاري، م. ب. إ. (1987). *صحيح البخاري (الجامع الصحيح المختصر)* (د. م. د. البغا، محرر). دار ابن كثير.
- البغدادي، ع. و. ب. ن. (2003). *شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني في كتابه الرسالة* (د. أ. م. ن. سيف، محرر). دار البحوث للدراسات الإسلامية.
- البغوي، أ. م. الحسين. (2002). *معالم التنزيل* (م. النمر، وع. ج. ضميرية، و س. الحرش، محررون). دار طيبة.
- بن أبي عاصم، أ. ب. (د. ت). *السنة* (م. ن. الألباني، محرر). المكتب الإسلامي.
- بن أبي يعلى، م. ب. أ. (د. ت). *طبقات الحنابلة* (م. ح. الفقي، محرر). دار المعرفة.
- بن إسماعيل، أ. الحسن. (1977). *الإبانة عن أصول الديانة* (د. ف. ح. محمود، محرر). دار الأنصار.
- بن بطة العكبري، ع. ب. م. (1995). *الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة: الكتاب الثالث (الرد على الجهمية)* (د. ي. الوابل، محرر). دار الراية للنشر.
- بن بطة العكبري، ع. ب. م. (1998). *الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة

الفرق المذمومة* (ع. أ. ع. الأثيوبي، محرر). دار الراية للنشر.
- بن حنبل، أ. ع. (1408). *العقيدة رواية أبي بكر الخلال* (ع. ع. عز الدين السيروان، محرر). دار قتيبة.
- بن خلكان، ش. د. أ. ب. (د. ت). *وفيات الأعيان وانباء أبناء الزمان* (إ. عباس، محرر). دار الثقافة.
- البناني، ع. ر. ب. ج. (1997). *حاشية البناني على شرح المحلي* (م. ع. ق. شاهين، محرر). دار الكتب العلمية.
- البيضاوي، ن. (د.ت). *تفسير البيضاوي*. دار الفكر.
- البيهقي، أ. ب. أ. (1999). *الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد* (ع. الرزاق عفيفي، و. ع. م. المحمود، محرران؛ أ. أ. العينين، محقق). دار الفضيلة.
- التفتازاني، س. د. م. ب. ع. (1981). *شرح المقاصد في علم الكلام* (الطبعة الأولى). دار المعارف النعمانية.
- التفتازاني، س. د. م. ب. ع. (د. ت). *شرح العقائد النسفية* (م. ع. د. درويش، محرر). بدون بيان دار الطباعة.
- التيمي الأصبهاني، أ. ق. إ. (1999). *الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة* (م. ب. ر. هـ. المدخلي، محرر). دار الراية.
- الثعلبي، أ. إ. أ. ب. م. (2002). *الكشف والبيان* (إ. أ. م. بن عاشور، مراجعة؛ ن. الساعدي، مدقق). دار إحياء التراث العربي.
- الجرجاني، ع. ب. ع. (1988). *الكامل في ضعفاء الرجال* (ي. م. غزاوي، محرر). دار الفكر.
- الجكني الشنقيطي، م. الأ. (2001). *مذكرة في أصول الفقه* (الخامسة). مكتبة العلوم والحكم.
- الجوزي، ع. ر. ب. ع. (1984). *زاد المسير في علم التفسير* (الطبعة الثالثة). المكتب الإسلامي.

- الجوهري، إ. ب. ح. (1990). *الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)* (أ. ع. عطار، محرر). دار العلم للملايين.
- الجويني، ع. م. (1996). *التلخيص في أصول الفقه* (ع. ج. النبالي، وب. أ. العمري، محرران). دار البشائر الإسلامية.
- الجويني، ع. م. ع. ب. (1997). *البرهان في أصول الفقه* (د. ع. م. الديب، محرر). الوفاء.
- الحاكم النيسابوري، م. ب. ع. (1990). *المستدرك على الصحيحين* (م. ع. عطا، محرر). دار الكتب العلمية.
- الحمادي، أ. ع. م. (د. ت). *كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة* (م. ع. الخشت، محرر). مكتبة الساعي.
- الحنبلي البعلي، ب. د. أ. (1986). *مختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية* (م. ح. الفقي، محرر). دار ابن القيم.
- الخطيب البغدادي، أ. ب. ع. أ. (د.ت). *تاريخ بغداد*. دار الكتب العلمية.
- الخلال، أ. ب. أ. م. (1989). *السنة* (د. ع. الزهراني، محرر). دار الراية.
- الدارمي، أ. س. ع. (1998). *نقض الإمام عثمان بن سعيد الدارمي على المريسي الجهمي العنيد* (ر. ب. ح. الألمعي، محرر). مكتبة الرشد.
- الدارمي، ع. ب. س. (1995). *الرد على الجهمية* (ب. ب. ع. البدر، محرر). دار ابن الأثير.
- الديلمي، ش. ب. ش. (1986). *الفردوس بمأثور الخطاب* (س. ب. زغلول، محرر). دار الكتب العلمية.
- الدينوري، أ. م. ع. ب. (د.ت). *تأويل مشكل القرآن* (إ. شمس الدين، محرر). دار الكتب العلمية.
- الذهبي، م. ب. أ. (1992). *سير أعلام النبلاء* (ش. الأرناؤوط، و م. ن. العرقسوسي، محرران). مؤسسة الرسالة.
- الرازي، م. ب. ع. (1992). *أساس التقديس* (أ. ح. السقّا، محرر). دار الجيل.

- الزبيدي، م. ر. الح. (د.ت). *تاج العروس من جواهر القاموس* (مجموعة من المحققين). دار الهداية.
- الزرعي، أ. ب. (1973). *إعلام الموقعين عن رب العالمين* (ط. ع. ر. سعد، محرر). دار الجيل.
- الزرعي، أ. ع. ش. د. م. ب. (1978). *شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل* (م. ب. د. أ. النعساني الحلبي، محرر). دار الفكر.
- الزرعي، أ. ع. ش. د. م. ب. (1998). *الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة* (د. ع. ب. م. الدخيل الله، محرر). دار العاصمة.
- الزرعي، م. ب. أ. (1973). *مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين* (م. ح. الفقي، محرر). دار الكتاب العربي.
- الزرعي، م. ب. أ. (1987). *جلاء الأفهام في فضل الصلاة على مُحَمَّد خير الأنام* (ش. الأرناؤوط، وعبد القادر الأرناؤوط، محرران). دار العروبة.
- الزرعي، م. ب. أ. (1996). *بدائع الفوائد* (هـ. ع. عطا، ع. ع. العدوي، وأ. أ. الج، محررون). مكتبة نزار مصطفى الباز.
- الزرعي، م. ب. أ. (د. ت). *حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح*. دار الكتب العلمية.
- الزرعي، م. ب. أ. (د. ت). *مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة*. دار الكتب العلمية.
- الزركشي، ب. د. م. (1994). *البحر المحيط في أصول الفقه*. دار الكتبي.
- الزيدي، أ. ب. س. ب. م. (2004). *حقائق المعرفة في علم الكلام* (ح. ب. ي. اليوسفي، محرر). مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية.
- الزيدي، الح. ب. د. (2002). *ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة* (المرتضى الحسني، محرر). مكتبة بدر للطباعة والتوزيع.
- الزيلعي، ج. د. أ. م. (1994). *تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري* (ع. ب. ع. السعد، محرر). دار ابن خزيمة.

- السبكي، ع. ب. ك. (2003). *الإبهاج شرح المنهاج* (أ. ج. زمزمي، و. ن. ع. الجبار صغيري، محرران). دار البحوث للدراسات الإسلامية.
- السجزي، أ. ن. ب. س. (1993). *رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت* (م. ب. ك. ب. ع. الله، محرر). دار الراية.
- السرخسي، م. ب. أ. س. (1997). *أصول السرخسي* (د. ر. العجم، محرر). دار المعرفة.
- السفاريني، م. (د. ت). *لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية* (ع. أ. أ. بطين و س. ب. سحمان، معلقان). المكتب الإسلامي.
- السلمي، ع. ب. ن. ن. (2005). *أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهلَه* (الطبعة الأولى). دار التدمرية.
- السمعاني، أ. المظفر م. ب. ع. الجبار. (1997). *تفسير القرآن* (ي. ب. إبراهيم، وغ. ب. ع. بن غنيم، محرران). دار الوطن.
- السمعاني، م. ب. أ. (1996). *الانتصار لأصحاب الحديث* (م. ب. ح. الجيزاني، محرر). مكتبة أضواء المنار.
- السمعاني، م. ب. م. (1999). *قواطع الأدلة في أصول الفقه* (د. ع. ب. الحكمي، محرر). مكتبة التوبة.
- السنغاني، ح. د. ح. ب. (2002). *الكافي شرح البزدوي* (ف. د. س. م. قانت، محرر). مكتبة الرشد.
- السهالوي اللكنوي، ع. ا. م. ب. ن. (2003). *فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت* (ع. م. م. ع. عمر، محرر). دار الكتب العلمية.
- السيوطي، ع. ب. أ. (1983). *طبقات الحفاظ* (الطبعة الأولى). دار الكتب العلمية.
- الشاطبي، أ. إ. (د. ت). *الاعتصام*. المكتبة التجارية الكبرى.
- الشاطبي، إ. ب. م. (1997). *الموافقات* (أ. ع. م. ب. ح. آل سلمان، محرر). دار ابن عفان.

- الشافعي، م. ب. إ. (1973). *الأم* (الطبعة الثانية). دار المعرفة.
- الشهرستاني، م. ب. ع. ك. أ. (1984). *الملل والنحل* (م. س. كيلاني، محرر). دار المعرفة.
- الطبري، م. ب. ج. (1996). *التبصير في معالم الدين* (ع. ب. ع. الشبل، محرر). دار العاصمة.
- الطبري، م. ب. ج. ب. ي. (1985). *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*. دار الفكر.
- الطوفي، س. ب. ع. (1998). *شرح مختصر الروضة* (د. أ. التركي، محرر). مؤسسة الرسالة.
- العسقلاني، أ. ب. ع. (د. ت). *فتح الباري شرح صحيح البخاري* (م. د. الخطيب، محرر). دار المعرفة.
- العمادي، أ. س. م. (د.ت). *إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم*. دار إحياء التراث العربي.
- العمراني، ي. ب. أ. (1998). *الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار* (د. س. الخلف، محرر). دار أضواء السلف.
- الغزالي، أ. ح. (1962). *الاقتصاد في الاعتقاد* (إ. آكاه جوبوقجي، و. د. ح. آتاي، محرران). طبعة جامعة أنقرة.
- الغزالي، أ. ح. (1985). *قواعد العقائد* (م. م. علي، محرر). عالم الكتب.
- الغزالي، م. ب. م. (1410). *معيار العلم في المنطق* (أ. ش. الدين، شرح). دار الكتب العلمية.
- الغزالي، م. ب. م. (1992). *المستصفى في علم الأصول* (م. ع. س. ع. الشافي، محرر). دار الكتب العلمية.
- الغزالي، م. ب. م. (2000). *المنخول في تعليقات الأصول* (د. م. ح. هيتو، محرر). دار الفكر.

- الفراء، م. ب. ح. (1414). *العدة في أصول الفقه* (د. أ. ب. ع. سير المباركي، محرر). (الطبعة الثالثة).
- القرافي، أ. ب. إ. (2001). *نفائس الأصول في شرح المحصول* (م. ع. ق. عطا، محرر). دار الكتب العلمية.
- القسطنطيني الرومي، م. ب. ع. (1992). *كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون*. دار الكتب العلمية.
- الكرماني، م. ب. ح. (د. ت). *غرائب التفسير وعجائب التأويل* (د. م. ب. س. الطيار، محرر). دار القبلة للثقافة الإسلامية.
- اللالكائي، هـ. ب. ا. (1402). *شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة* (د. أ. س. حمدان، محرر). دار طيبة.
- الماتريدي، م. م. (2005). *تأويلات أهل السنة* (م. باسلوم، محرر). دار الكتب العلمية.
- المرداوي، ع. أ. ح. (2000). *التحبير شرح التحرير في أصول الفقه* (د. ع. الجبرين، د. ع. القرني، د. أ. السراح، محررون). مكتبة الرشد.
- المروزي، أ. ع. م. ب. ن. (1986). *تعظيم قدر الصلاة* (د. ع. عبد الجبار الفريوائي، محرر). مكتبة الدار.
- المزي، ي. ب. الزكي. (1980). *تهذيب الكمال* (د. ب. ع. معروف، محرر). مؤسسة الرسالة.
- المقدسي الحنبلي، م. ب. (2000). *أصول الفقه* (د. ف. السدحان، محرر). مكتبة العبيكان.
- المقدسي، ع. ب. أ. (1979). *روضة الناظر وجنة المناظر* (د. ع. ع. السعيد، محرر). جامعة الإمام مُحَمَّد بن سعود
- الميهوي، ح. ش. أ. ب. ع. (د. ت). *شرح نور الأنوار على المنار* (مطبوع مع كشف الأسرار للنسفي). دار الكتب العلمية.
- النسائي، أ. ر. أ. ب. ش. (2001). *السنن الكبرى* (ح. ع. شلبي، و ش.

الأرناؤوط، وع. ب. م. التركي، محررون). مؤسسة الرسالة.

- النسفي، أ. ب. ع. ب. أ. (1998). *مدارك التنزيل وحقائق التأويل* (ي. ع. بديوي، محرر). دار الكلم الطيب.
- النملة، ع. ك. ب. ع. م. (2000). *الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب الراجح* (الطبعة الأولى). مكتبة الرشد.
- النووي، أ. ز. ي. (1392). *صحيح مسلم بشرح النووي* (الطبعة الثانية). دار إحياء التراث العربي.
- النيسابوري، أ. س. ع. (1987). *الغنية في أصول الدين* (ع. د. حيدر، محرر). مؤسسة الكتب الثقافية.
- الهروي البغدادي، أ. ع. ق. ب. س. (2000). *كتاب الإيمان: ومعالمه وسننه واستكماله ودرجاته* (م. ن. الألباني، محرر). مكتبة المعارف للنشر والتوزيع.
- الهمداني، ع. ج. ب. (د. ت). *المختصر في أصول الدين* (م. عمارة، محرر). ضمن رسائل العدل والتوحيد.
- الهمداني، ع. ج. ب. (د. ت). *المغني في أبواب العدل والتوحيد* (تحقيق: مجموعة محققين، إشراف: طه حسين).
- الهمداني، ع. ج. ب. أ. (1988). *شرح الأصول الخمسة* (ع. ك. عثمان، محرر). مكتبة وهبة.

يحيى بن حمزة. (2008). *المعالم الدينية في العقائد الإلهية* (س. مختار، محرر). دار الفكر المعاصر.